Pr. Prof. univ. dr. Valer BEL

Curs
Teologie Dogmatică

Anul III Semestrul I

Teologia ca mărturisire, contemplaţie şi ştiinţă a mântuirii în Hristos
Particularităţile, metoda şi sarcinile teologiei

a. Definirea teologiei

Etimologic, noţiunea de teologie vine de la cuvintele Theos (=Dumnezeu) şi logos (=cuvânt), însemnând cuvânt, învăţătură sau discurs despre Dumnezeu şi despre lucrările Lui. Teologia, adică vorbirea despre Dumnezeu şi despre lucrările Lui, presupune aşadar cunoaşterea lui Dumnezeu, pentru că nu poţi vorbi adecvat despre ceea ce nu cunoşti.

b. Teologia creştină

În consecinţă, teologia adevărată se poate face numai pe baza Revelaţiei supranaturale care a culminat şi s-a încheiat în Iisus Hristos, deoarece numai prin aceasta ni s-a dat cunoaşterea deplină a lui Dumnezeu şi a lucrărilor Lui. Noul Testament sintetizează etapele Revelaţiei supranaturale astfel *„în multe rânduri şi în multe feluri grăindu-le Dumnezeu odinioară părinţilor noştri prin prooroci, în zilele acestea de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe care L-a pus moştenitor a toate, prin Care şi veacurile le-a făcut”* (Evr 1, 1-2), căci *„Legea prin Moise s'a dat, dar harul şi adevărul prin Iisus Hristos au venit. Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în Sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut”* (In 1, 17-18).

În Iisus Hristos Dumnezeu vine în maximă apropiere de noi oamenii, ni-l revelează pe Dumnezeu în formă umană, împărtăşindu-ne cunoaşterea şi harul Său la nivelul şi posibilităţile noastre de primire. În locul cuvântului omului despre Dumnezeu, avem în Iisus Hristos cuvântul lui Dumnezeu către om, adică descoperirea şi împărtăşirea de Sine a lui Dumnezeu făcută omului. Iisus Hristos este culmea şi desăvârşirea Revelaţiei dumnezeieşti şi împlinirea planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii şi îndumnezeire a omului. În El avem realizată împărăţia viitoare a lui Dumnezeu, de aceea Revelaţia în Iisus Hristos are un caracter *definitiv, profetic şi eshatologic,* de anticipare a ţintei finale a întregii creaţii. Biserica nu aşteaptă o nouă Revelaţie înainte de parusie. Revelaţia va avea o formă finală la a doua venire a lui Hristos în slavă (1 Pt 1, 7), căci va fi *„un cer nou şi un pământ nou”* (Ap 21, 1), iar *„cei drepţi vor străluci ca soarele în împărăţia Tatălui lor”* (Mt 13, 43), în sensul că de ceea ce s-a realizat în Hristos Cel înviat şi înălţat se vor împărtăşi drepţii şi întreaga creaţie *„pentru ca Dumnezeu să fie totul întru* toate" (1 Co 15, 28). Duhul Sfânt conduce Biserica şi pe creştini la tot adevărul (In 14, 26), dar nu descoperă nimic nou, ci luminează la înţelegerea celor descoperite în Iisus Hristos: „Acela *vă va învăţa toate şi vă va aduce aminte de toate cele ce v-am spus Eu”* (In 14, 20). *„El vă va călăuzi întru tot adevărul; că nu de la Sine va grăi, ci cele ce va auzi va grăi şi pe cele viitoare vi le va vesti. Acela Mă va slăvi, pentru că dintru al Meu va lua şi vă va vesti*"(In 16, 13-14).

Astfel, Revelaţia supranaturală care a culminat în Iisus Hristos aduce omului cunoaşterea adevărată a lui Dumnezeu, a lucrării şi voii Lui şi oferă baza de teologhisire şi dezvoltare a învăţăturii despre Dumnezeu şi despre lucrarea lui mântuitoare. Aici întâietatea nu o are raţiunea sau cuvântul omenesc, ci cuvântul lui Dumnezeu şi trăirea adevărului descoperit. Raţiunea umană interpretează numai cuvântul lui Dumnezeu, fără a i se substitui sau a-l înlocui. Temelia

nemijlocită a învăţăturii teologice este întruparea Cuvântului. Întrucât Cuvântul S-a întrupat, El poate fi gândit şi învăţat. Întruparea Cuvântului nu are însă altă ţintă decât aceea de a ne aduce în comuniune cu Dumnezeu-Sfânta Treime. Teologia în calitatea ei de cuvânt trebuie să deschidă gândirea noastră spre o realitate care o depăşeşte. Este vorba de un mod de a gândi în procesul căruia gândirea nu include, nu cuprinde, ci este indusă şi cuprinsă, însufleţită de credinţa contemplativă. Astfel învăţătura teologică se situează între harismă, cunoaştere contemplativă şi existenţială şi ştiinţă şi gândire raţională. Căci cunoaşterea contemplativă şi existenţială trebuie să apeleze la concepte pentru a se exprima.

c. Însuşirile teologiei

Teologia are un caracter *teocentric* pentru că porneşte de la cuvântul lui Dumnezeu către noi şi unul *harismatic-profetic* pentru că, întemeindu-se pe cuvântul lui Dumnezeu către noi, expune acest cuvânt pe baza experienţei comuniunii cu Dumnezeu şi vizează această comuniune. Elementele teologiei pe baza Revelaţiei supranaturale încep să se contureze încă în Noul Testament, mai ales în scrierile Sfântului Apostol Ioan şi ale Sfântului Apostol Pavel care teologhisesc pe baza Revelaţiei adusă de Iisus Hristos şi a experienţei pe care ei au avut-o cu Iisus Hristos cel răstignit şi înviat: *„Ceea ce era la început, ceea ce noi am auzit, ceea ce cu ochii noştri am văzut, ceea ce am privit şi ceea ce mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieţii— şi viaţa s-a arătat şi noi am văzut-o şi mărturisim, şi vă vestim viaţa de veci care la tatăl era şi care nouă ni s-a arătat—ceea ce am văzui şi ceea ce am auzit, aceea vă vestim şi vouă, pentru ca voi să aveţi părtăşie cu noi, iarpărtăşia noastră, din parte-ne, este cu Tatăl şi cu Fiul Său, Iisus Hristos* (1 In 1, 1-3). După cum rezultă din aceste cuvinte ale Sfântului Apostol Ioan, teologia a avut dintru începuturile ei un caracter şi un scop, eminamente *mărturisitor, misionar,* acela de a aduce oamenii la credinţa în Hristos şi a-i ajuta să sporească în comuniunea cu Dumnezeu.

Având în vedere că Revelaţia în Hristos este culmea şi încheierea Revelaţiei, *teologia care expune sistematic această Revelaţie este singura teologie adevărată,* chiar dacă pe latura ei umană teologia rămâne în această viaţă totuşi o cunoaştere umană, imperfectă, mijlocită, analogică şi mereu perfectibilă, deoarece abia în viaţa veşnică ea devine o cunoaştere nemijlocită „faţă către faţă" a lui Dumnezeu.

Întrucât Biserica Ortodoxă este singura păstrătoare şi interpretă infailibilă a Revelaţiei care s-a fixat şi transmis în Biserică prin Sfinţii Apostoli şi se transmite nealterată până la sfârşitul veacurilor, Biserica fiind „stâlpul şi temelia adevărului" (1 Tim 3, 25), *Biserica este subiectul şi spaţiul teologiei,* iar *teologia este bisericească* şi ortodoxă ca una ce stă sub îndrumarea şi în slujba Bisericii Ortodoxe. Teologia este o funcţie a Bisericii şi exprimă învăţătura ei.

Stând ferm în Revelaţia dumnezeiască, teologia ortodoxă are un profund caracter *biblic şi patristic.* Ea acordă o autoritate absolută cuvântului lui Dumnezeu transmis în Sfânta Scriptură şi Tradiţia apostolică, aceasta din urmă fiind cuvântul lui Dumnezeu scris şi nescris, dar fixat ulterior în scris de către Biserică. De aceea, teologia ortodoxă înţelege Revelaţia în lumina învăţăturii Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, adică aşa cum au trăit Revelaţia, au formulat-o şi explicat-o ei.

Teologia ortodoxă implică o cunoaştere *catafatică şi apofatică* a lui Dumnezeu, de aceea ea nu se poate separa de spiritualitatea ortodoxă şi de procesul de curăţire, de eliberare de patimi

şi de îndumnezeire a teologului, căci teologia nu este un simplu discurs silogistic, ci implică o iluminare a Duhului Sfânt prin care ea devine o teologie existenţială, mărturisitoare de Dumnezeu. Teologul depune mărturie despre ceea ce a învăţat de la înaintaşii săi, şi mai ales despre ceea ce el însuşi a trăit şi simţit, călăuzit de Revelaţia divină şi de învăţătura Bisericii. Marii mistici au fost şi mari teologi deoarece, rămânând în Tradiţia Bisericii, au vorbit despre ceea ce ei înşişi au trăit şi experiat.

Întrucât orice dar sau harismă a Sfântului Duh nu suplineşte darurile naturale ale omului ci, dimpotrivă le presupune şi le desăvârşeşte potenţându-le la maximum, teologia, în esenţa ei, nu este numai *cuvântul lui Dumnezeu către noi,* ci şi *cuvântul nostru mărturisitor de Dumnezeu către semenii noştri.* Ca atare ea nu este numai o harismă, ci şi un efort al omului de cercetare, de cuprindere, formulare sistematică, propovăduire şi comunicare a cuvântului lui Dumnezeu ca învăţătură bisericească, învăţătura bisericească este tocmai roadă teologiei ca harismă şi efort uman.

În concluzie, *teologia este o harismă* a *Duhului Sfânt şi o ştiinţă umană elaborată de teologi.* Ca ştiinţă, teologia implică cercetare analitică temeinică şi expunere sistematică într-un domeniu foarte vast şi complex, având un obiect şi o metodă proprie de cercetare. Dacă, sub aspectul conţinutului, teologia este revelată, în măsura în care ea expune fidel Revelaţia divină desăvârşită şi încheiată în Iisus Hristos, după latura ei formală, ea este un discurs elaborat ştiinţific şi sistematic de teologi.

De aceea, după latura ei formală, teologia este o ştiinţă umană care împărtăşeşte soarta cunoaşterii umane în general, cu măreţiile, dar şi cu slăbiciunile ei, fiind mereu perfectibilă.

Deşi după latura ei formală este o ştiinţă umană ca oricare alta, teologia are totuşi o particularitate care o distinge în mod esenţial de toate celelalte ştiinţe umane. Această particularitate constă în faptul că teologia expune învăţătura despre Dumnezeu şi despre lucrările Lui pe baza cercetării modalităţilor de fixare şi transmitere a Revelaţiei divine supranaturale, iar instrumentul cercetării teologice este raţiunea umană luminată de credinţă. În rest, teologia face parte din ştiinţele spiritului, având metode comune cu acestea. Chiar dacă Dumnezeu şi lucrările Lui nu pot fi obiectul unei ştiinţe, întrucât Dumnezeu nu poate fi cuprins şi cercetat cu metodele ştiinţifice experimentale, totuşi, dacă Dumnezeu nu poate fi cunoscut în fiinţa Sa, El poate fi cunoscut în lucrările Sale ale căror efecte le putem percepe. Credinţa prin care teologia receptează Revelaţia şi recunoaşte realităţile spirituale ca prezente se bazează pe Revelaţia dumnezeiască ce s-a transmis prin Sfinţii Apostoli şi s-a fixat şi transmis în Biserică într-o serie de monumente, fapte, cărţi, documente istorice precise care constituie obiectul cercetării, după metode riguros ştiinţifice.

Datorită vastităţii domeniului ei, teologia nu este numai o simplă ştiinţă sacră, ci cuprinde în sine o mulţime de discipline istorice, exegetice, sistematice şi practice, precum şi ştiinţe auxiliare ca filosofia, filologia, istoria, psihologia etc.

Teologia este cea mai înaltă, mai grea şi mai complexă dintre toate ştiinţele spiritului, ea cere cunoştinţe mai multe decât oricare altă ştiinţă, o cultură deosebită, putere de muncă, înţelegere excepţională şi, mai ales, o viaţă de sfinţenie pe care n-o cere nici o altă ştiinţă. Teologia, fiind şi un har dat de Dumnezeu, cere nu numai inteligenţă, ci şi smerenie, ea este o harismă ce se dă celor smeriţi. Orice ştiinţă cere muncă, angajament şi dăruire, dar nici o altă ştiinţă nu este condiţionată atât de mult de viaţa spirituală, căci teologia nu este o simplă profesie, ci o profesiune, o mărturisire de credinţă. Teologul îl cunoaşte şi-L mărturiseşte pe Dumnezeu prin *studiu şi rugăciune,* prin *efort ştiinţific şi ascetic.*

Teologia se face prin studiu temeinic şi sistematic al disciplinelor sale şi prin viaţă duhovnicească, trăită în curăţire de patimi, smerenie şi rugăciune. Teologia este o simbioză organică între studiu şi rugăciune. Desigur, orice ştiinţă implică anumite daruri intelectuale deosebite, o anumită etică a inteligenţei, un anumit stil de viaţă diferit de al celorlaţi oameni spre a-l feri pe cercetător de propriile capcane şi piedici, dar nici una dintre ştiinţe nu cere în metoda ei curăţia şi sfinţenia vieţii ca teologia, tocmai datoria sfinţeniei «obiectul ei» care este Dumnezeu şi lucrările Lui, căci de Dumnezeu nu te poţi apropia decât cu inima curată şi smerită, desculţ, ca Moise de rugul aprins.

Chiar dacă teologul va putea vorbi frumos despre Dumnezeu, din ceea ce a citit şi auzit, el nu va putea vorbi credibil, nu va putea elabora o teologie mărturisitoare dacă nu cunoaşte prin experienţă directă prezenţa şi lucrarea mântuitoare a lui Hristos în noi. Teolog adevărat este numai acela care este bine informat prin studiu, cunoaşte bine Sfânta Scriptură şi scrierile Sfinţilor Părinţi şi, în acelaşi timp, este învăţat de Dumnezeu întrucât trăieşte în strânsă comuniune cu El printr-o viaţă duhovnicească aleasă. În acest sens teologul este *autodidact* şi *teodidact,* el trebuie să înveţe şi să fie învăţat de Dumnezeu ca să poată vorbi în mod adecvat despre El şi despre lucrările Lui, ca teologia lui să fie o teologie mărturisitoare de Dumnezeu.

Teologia este efortul uriaş al omului în cercetarea, sistematizarea şi expunerea dogmelor credinţei creştine, dar şi iluminarea de către Dumnezeu. Teolog este cel care caută să cuprindă, să înţeleagă şi să comunice cuvântul lui Dumnezeu, fiind cuprins şi pătruns de Duhul Sfânt, pentru că numai prin El descoperim bogăţia cunoaşterii lui Dumnezeu, a gândirii la cele înalte şi a înţelegerii, căci „întru Dânsul Cuvântul descoperă dogmele Părinţilor" (Antifon III, glas IV). Prin Duhul Sfânt teologul vede, dincolo de învelişul cuvintelor Scripturii, bogăţia tainelor dumnezeieşti pe care acestea le indică, dar le şi acoperă. Şi tot prin Duhul Sfânt teologul contemplă raţiunea şi tainele tuturor lucrurilor aşa cum sunt ele în gândirea lui Dumnezeu şi descoperă sensurile infinite şi inepuizabile ale dogmelor credinţei.

d. Unitatea teologiei şi disciplinele teologice

Ca harismă a Duhului Sfânt şi discurs uman despre Dumnezeu şi despre lucrările Lui, *teologia este una singură în fiinţa ei,* aşa cum a fost în epoca patristică, începând din secolul al IV-lea, teologia era aprofundarea şi sistematizarea întregii învăţături creştine, de la învăţătura despre Dumnezeu – Sfânta Treime până la cea despre eshatologie. Dar prin teologie se înţelegea şi unirea cu Dumnezeu şi cunoaşterea lui prin împlinirea poruncilor, contemplaţie şi rugăciune; deci vorbirea în duh despre Dumnezeu şi lucrările Lui, fără să se ajungă niciodată în perioada patristică, la o separaţie tranşantă a teologiei ca ştiinţă de cunoaşterea mistică.

Din secolul al XI-lea, în Apus, odată cu încadrarea teologiei în universităţile europene, aceasta s-a dezvoltat unilateral şi precumpănitor ca ştiinţă, culminând cu teologia scolastică medievală în care s-a separat aproape complet teologia ca ştiinţa de teologia ca mod de cunoaştere şi vorbire în duh despre Dumnezeu.

Sub influenţa apuseană, teologia se cultivă ca ştiinţă până azi în toate facultăţile de teologie într-o multitudine de ştiinţe teologice, toate având un domeniu precis de cercetare şi o metodă proprie de studiu. Partea pozitivă a acestei dezvoltări constă în faptul că ea a dus la o mai bună diviziune a muncii teologice ştiinţifice, într-o serie de discipline cu domenii proprii şi la aprofundarea sistematică a diferitelor domenii ale teologiei. În Răsărit, unde a rămas vie tradiţia apostolică şi patristică, deşi facultăţile de teologie s-au organizat după modelul european

apusean, disciplinele teologice nu s-au rupt niciodată de teologia dogmatică şi spiritualitatea patristică, cu toate că influenţa scolastică s-a simţit şi aici.

În sensul în care se înţelege şi se predă astăzi teologia în cadrul universităţii, ca expunere ştiinţifică şi sistematică a învăţăturii despre Dumnezeu şi despre lucrările Lui, folosindu-se metode ştiinţifice de cercetare şi expunere, ea nu se confundă nici cu cuvântul Scripturii, nici cu cuvântul lui Dumnezeu şi nici cu credinţa însăşi sau cu învăţătura Bisericii. Căci în Sfânta Scriptură, cuvântul viu al lui Dumnezeu este învăluit şi acoperit în cuvinte omeneşti care îl descoperă, dar îl şi ascund pe Hristos, iar credinţa este răspunsul nostru personal, răspunsul Bisericii la Cuvântul lui Dumnezeu.

Teologia este o funcţie sau o slujire a Bisericii. Ea are sarcina de a ajuta şi promova propovăduirea şi viaţa Bisericii în Duhul Sfânt în contextul fiecărei epoci. Toată teologia, în esenţa ei, este mărturisitoare a credinţei şi învăţăturii Bisericii despre Dumnezeu – Sfânta Treime şi despre lucrările Lui, chiar dacă în concret fiecare disciplină şi fiecare teolog cercetează şi expune doar un domeniu al teologiei.

e. Locul teologiei dogmatice

În ansamblul disciplinelor teologice locul central îl ocupă teologia dogmatică deoarece ea este o expunere sistematică şi integrală a adevărurilor de credinţă descoperite de Dumnezeu şi necesare mântuirii. De aceste adevăruri trebuie să ţină seama toate studiile teologice şi orice teolog pentru simplul motiv că nici o disciplină teologică nu poate fi neutră sau independentă faţă de adevărul descoperit de Dumnezeu, formulat de Biserică în dogme şi expus ştiinţific şi sistematic de teologia dogmatică. Teologia dogmatică prezintă conţinutul teologiei ortodoxe în ansamblu si cadrul doctrinar care orientează orice disciplină teologică şi toate dezbaterile teologice care rămân fiinţial dependente de conţinutul credinţei ortodoxe şi de cadrul doctrinar expus de teologia dogmatică. Orice doctrină ce face abstracţie de conţinutul teologiei ortodoxe expus de teologia dogmatică nu mai este teologie ortodoxă şi nu slujeşte credinţei şi misiunii Bisericii. Căci dogmele, pe care le expune teologia dogmatică în dimensiunea lor soteriologică şi duhovnicească, nu sunt altceva decât schiţa planului lui Dumnezeu de mântuire şi îndumnezeire a omului şi desăvârşire a lumii, împlinit în Iisus Hristos.

Fiind coloana vertebrală a întregului sistem teologic, teologia dogmatică stă în centrul disciplinelor teologice, unele dintre acestea având un rol de ştiinţe auxiliare, cum sunt cele exegetice şi istorice care pun la dispoziţie datul revelat pe care îl interpretează şi sistematizează teologia dogmatică, iar alte discipline cum sunt celelalte discipline teologice sistematice şi practice, se referă la aplicarea şi concretizarea doctrinei Bisericii în diferite domenii ale vieţii creştine, pentru a promova viaţa şi misiunea Bisericii. Teologia dogmatică nu se poate dispensa însă, de cercetările în amănunt ale disciplinelor biblice şi istorice dacă vrea să rămână fidelă datului revelat cuprins în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie. Căci credinţa creştină nu este o emoţie oarbă fără legătură cu raţiunea, ştiinţa, înţelegerea fiinţei umane, a lumii empirice şi a istoriei. Revelaţia divină desăvârşită şi încheiată în Iisus Hristos s-a fixat în Tradiţia apostolică şi s-a transmis în Biserică prin Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie.

Ca modalităţi de fixare şi transmitere a Revelaţiei divine, Scriptura şi Tradiţia sunt documente istorice care constituie obiectul cercetării după metode riguros ştiinţifice şi exegetice. De aceea, disciplinele biblice, istoria bisericească universală, patrologia şi literatura post-patristică oferă teologiei dogmatice conţinutul material şi contextul istoric şi cultural în care a

fost exprimat adevărul de credinţă descoperit de Dumnezeu, consemnat în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie, formulat apoi în sinoadele ecumenice de către sfinţii părinţi sau exprimat prin consensul Bisericii universale, adevăr pe care îl expune sistematic teologia dogmatică.

Fidelitatea faţă de Tradiţia apostolică implică cercetarea teologică ştiinţifică, pentru a distinge aspectul statornic permanent al Tradiţiei apostolice de Tradiţia bisericească prin care Biserica răspunde mereu problemelor noi ale fiecărei epoci. Căci în raport cu Tradiţia apostolică, tradiţia bisericească dinamică conţine mult mai multe elemente omeneşti, răspunzând contextual nevoilor de moment şi suferind influenţele timpului. De aceea, nu toate produsele tradiţiei bisericeşti au valoare permanentă, ci de cele mai multe ori una contextuală locală. Multe din răspunsurile tradiţiei bisericeşti, deşi au baza în Tradiţia apostolică, fiind o dezvoltare a ei, nu au totuşi valoare egală cu Tradiţia apostolică, respectiv cu monumentele acesteia, ci mai ales o valoare istorică, ca o mărturisire a continuităţii credinţei apostolice de-a lungul veacurilor.

Cu toate acestea, din epoca patristică până azi s-a realizat un progres teologic ce nu va înceta până la sfârşitul veacurilor, dar numai acel progres teologic din tradiţia bisericească dinamică rămâne valabil care se sprijină pe căile de transmitere ale Revelaţiei divine, este o dezvoltare organică a dogmelor formulate de sinoadele ecumenice şi este legat organic de monumentele Tradiţiei apostolice şi din care o parte a şi intrat în Sinodiconul Ortodoxiei, cum sunt de exemplu hotărârile unor sinoade locale din Constantinopol din secolele al XII-lea şi al XIV-lea. Un viitor sinod ecumenic va putea remarca şi confirma progresul teologic realizat până acum de Biserica Ortodoxă, dar până atunci distingem învăţăturile formulate de Biserică în sinoadele ecumenice şi prin consensul Bisericii de pretutindeni care redau fidel conţinutul statornic al Tradiţiei apostolice, fiind dogme de drept sau de fapt, de cele care au numai valoare de teologumene sau sunt răspunsuri pur contextuale.

La rândul ei, teologia dogmatică oferă cadrul doctrinar ortodox de care trebuie să ţină seama toate disciplinele teologice în cercetările lor. Toate rezultatele cercetărilor biblice şi istorice trebuie să slujească şi să se încadreze în învăţătura Bisericii, altfel Biserica nu şi le însuşeşte, ele rămânând doar simple păreri istorice. Căci dacă fidelitatea faţă de Tradiţia apostolică reclamă cercetare şi exegeză ştiinţifică datorită caracterului istoric al modalităţilor de fixare şi transmitere a Revelaţiei, deci datorită istoricităţii formelor de exprimare ale adevărului revelat, aceeaşi fidelitate cere ca rezultatele cercetărilor să fie în acord desăvârşit cu învăţătura Bisericii, deoarece adevărul care se identifică în cele din urmă cu Hristos, „acelaşi ieri şi azi şi-n veci” (Evr 13, 8), transcende litera Scripturii şi a documentelor tradiţiei în înţelesul lor strict istoric. *Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie ca modalităţi de fixare şi transmitere a Revelaţiei divine au o structură teandrică.*

Sfânta Scriptură este expresia scrisă sub inspiraţia Duhului Sfânt a Revelaţiei divine. Numită din Evul Mediu şi Biblia, ea cuprinde colecţia cărţilor Vechiului Testament şi Noului Testament, scrise sub inspiraţia Duhului Sfânt, păstrate de Biserică şi recunoscute ca fiind singurele autentice, adică cele ce cuprind cuvântul lui Dumnezeu adus nouă de Iisus Hristos. De la început Biserica a recunoscut Noul Testament ca fiind conţinutul şi criteriul Tradiţiei apostolice, a Evangheliei Domnului. În acelaşi timp, Biserica a apărat integritatea Revelaţiei dumnezeieşti cuprinsă în Sfânta Scriptură, de la Cartea Facerii până la cea a Apocalipsei şi a insistat asupra complementarităţii dintre Noul şi Vechiul Testament, după expresia fericitului Augustin: „Noul Testament este ascuns în cel Vechi, iar Vechiul se descoperă în cel Nou”.

Autoritatea Sfintei Scripturi constă în inspiraţia ei: *„Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos spre dare de învăţătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre deprinderea*

cea întru dreptate" (2 Tim 3, 16.). Ea este prima mărturie scrisă şi redă cuvântul lui Dumnezeu şi Revelaţia dumnezeiască transmisă prin lucrarea Duhului Sfânt, care a grăit prin prooroci şi a inspirat scrierea Sfintei Scripturi. În procesul inspiraţiei este activ atât Duhul Sfânt care-l ajută pe om să primească conţinutul Revelaţiei şi-i fereşte pe prooroci şi pe apostoli de greşeli, cât şi omul care primeşte şi comunică adevărurile descoperite în cuvinte şi expresii omeneşti. Fericitul Augustin exprimă potrivit procesul inspiraţiei când spune că „Dumnezeu a vorbit prin oameni după obiceiul omenesc" *(De civitate Dei 17, 6, 2).* „Poate că Ioan n-a spus lucrul aşa cum este, ci aşa cum a putut el să-l înţeleagă şi să-l exprime, căci era un om care vorbea despre Dumnezeu, dar era un om, iar fiindcă era un om luminat a vorbit, dacă n-ar fi fost inspirat n-ar fi spus nimic. Pentru că era luminat n-a spus tot ce este, ci a spus ceea ce putea să spună un om". *(Comentariu la Evanghelia după Ioan).* Desigur că în inspiraţie rolul lui Dumnezeu este principal în pregătirea, stimularea facultăţilor profeţilor şi apostolilor pentru a-i face să primească adevărurile descoperite şi apoi să le poată exprima şi comunica oamenilor. Lucrarea lui Dumnezeu în inspiraţie este antecedentă, simultană, afirmativă şi activă pentru că pregăteşte pe hagiografi şi-i susţine în tot timpul primirii descoperirii şi apoi în efortul fixării şi comunicării ei, fără să-i părăsească o clipă. Duhul Sfânt le potenţează şi lărgeşte capacitatea de înţelegere, receptare şi comunicare. Dar nici rolul hagiografului nu este unul pasiv, căci el se angajează cu întreaga sa personalitate, cultură şi preferinţe care transpar în diversitatea de stil şi formă de exprimare a autorului biblic. Spre exemplu profetul Isaia are un stil urban, pe când Amos unul rustic.

În consecinţă, cuvintele Sfintei Scripturi sunt atât ale Duhului Sfânt, cât şi ale hagiografului, încât nu se poate face o deosebire tranşantă între partea ce ar reveni Duhului Sfânt şi cea care ar reveni hagiografului în comunicarea şi consemnarea Revelaţiei. Sigur este că lui Dumnezeu îi aparţine conţinutul descoperirii, iar omului forma conceptuală. Diversitatea stilurilor determinată de diversitatea personalităţilor este armonizată în unitatea adevărurilor descoperite în Sfânta Scriptură pentru că inspiraţia Duhului Sfânt înlătură orice discordanţă şi posibilitatea de eroare în Sfânta Scriptură. Inspiraţia este acţiunea nemijlocită a Duhului Sfânt asupra oamenilor aleşi, prooroci şi apostoli, prin care aceştia sunt făcuţi capabili să primească şi să comunice fără greşeală, oral sau scris adevărul revelat. Fără inspiraţia dumnezeiască, profeţii sau apostolii n-ar putea primi şi comunica aceste adevăruri semenilor.

Dacă Sfânta Scriptură este mărturia scrisă sub inspiraţia Duhului Sfânt a Revelaţiei dumnezeieşti, tot Duhul Sfânt este cel care menţine vie în memoria poporului lui Dumnezeu, istoria mântuirii al cărei centru este Iisus Hristos: *„Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe care Tatăl îl va trimite întru numele meu, Acela vă va învăţa toate şi vă va aduce aminte de toate cele ce v-am spus Eu"* (In 14, 26).

Sfânta Scriptură conţine o mare varietate de scrieri, toate având aceeaşi însemnătate, pentru că toate cuprind Revelaţia dumnezeiască fixată în scris pe calea inspiraţiei. Ea este cuvântul lui Dumnezeu către noi, scris şi transmis prin inspiraţia Duhului Sfânt, despre iconomia mântuirii şi îndumnezeirii noastre în Hristos. Deşi Biserica nu există fără cuvântul lui Dumnezeu, cronologic ea precede Biblia, pentru că ea s-a manifestat văzut la Cincizecime prin Duhul Sfânt şi prin predicarea orală a Evangheliei lui Hristos de către Sfinţii Apostoli. Mai mult, Biserica a existat încă mult timp după aceasta tot prin tradiţia orală a cuvântului lui Dumnezeu până la scrierea primelor cărţi neo-testamentare. Ca păstrătoare a Revelaţiei şi asistată fiind de Duhul Sfânt, Biserica este cea care a selectat şi adunat cărţile canonice ale Vechiului şi Noului Testament, deosebindu-le de cele necanonice pe baza unicului criteriu al inspiraţiei

dumnezeieşti. Dar dacă Biserica are întâietate în timp faţă de Sfânta Scriptură, nu se poate spune totuşi că Biserica ar sta deasupra Sfintei Scripturi, după cum nici Sfânta Scriptură nu este deasupra Bisericii, pentru că Sfânta Scriptură nu există decât în Biserică împreună cu Sfânta Tradiţie, sprijinindu-se una pe alta. Din punct de vedere ortodox, Sfânta Scriptură şi Biserica nu se opun exclusivist, ci ele se sprijină reciproc. Pentru că Sfânta Scriptură este doar una din cele două modalităţi de fixare şi transmitere a Revelaţiei divine şi există împreună cu Sfânta Tradiţie, cea de-a doua modalitate prin care s-a fixat şi transmis Revelaţia divină.

Ca modalitate de fixare şi transmitere a revelaţiei divine, Sfânta Tradiţie este atât acţiunea de transmitere şi predare mai departe a Evangheliei, aşa cum arată Sfântul Apostol Pavel când spune: *„Fiindcă eu de la Domnul am primit ceea ce v-am predat şi vouă: că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut a luat pâinea şi, mulţumind a frânt şi a zis: Luaţi mâncaţi; acesta este Trupul Meu cel ce se frânge pentru voi. Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea”* (1 Co 11, 23-24), cât şi mesajul sau conţinutul a ceea ce se predă: *„V’aduc însă aminte, fraţilor de Evanghelia pe care v-am binevestit-o, pe care a-ţi şi primit-o, întru care şi staţi cu tărie”* (1 Co 15, 1). Deci în acest al doilea sens Sfânta Tradiţie este însăşi Evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos, egală cu conţinutul Revelaţiei divine. Cronologic, Tradiţia este mai veche decât Scriptura. În cazul Vechiului Testament ea începe cu primele date ale Revelaţiei primordiale pe care Moise le-a fixat mai târziu în scris. În cazul Noului Testament, după înălţarea Domnului, între anii 43 şi 100 după Hristos, începe să se fixeze în scris tradiţia orală creştină, luând naştere cărţile care vor constitui apoi canonul Noului Testament. Adevărul revelat s-a transmis mai întâi pe cale orală şi a continuat să fie transmis în acest mod şi după scrierea cărţilor Noului Testament. Tradiţia are sens mai larg, precedând şi cuprinzând şi Sfânta Scriptură care nu este altceva decât fixarea în scris a unei părţi din tradiţia orală.

Revelaţia dumnezeiască s-a transmis în Biserică pe ambele căi, prin Scriptură şi Tradiţie. De aceea Sfântul Apostol Pavel îndeamnă: *„Astfel că, fraţilor staţi neclintiţi şi ţineţi predaniile pe care le-aţi învăţat fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră”* (2 Tes 2, 15). Biserica Ortodoxă a insistat asupra determinării modalităţilor de transmitere a Revelaţiei dumnezeieşti precum şi asupra unităţii şi inseparabilităţii dintre Scriptură şi Tradiţia.

În sens restrâns, ca a doua modalitate de fixare şi transmitere a Revelaţiei dumnezeieşti, Sfânta Tradiţie este înţeleasă ca: 1) transmitere orală a adevărului revelat şi a sensului sau a înţelesului acestuia, 2) ea este memoria vie şi neîntreruptă a Bisericii şi 3) viaţa Bisericii în Duhul Sfânt care o însufleţeşte în tot adevărul. Prima definire pune accentul pe conţinutul Tradiţiei care este învăţătura revelată a Mântuitorului Iisus Hristos şi mărturia Sfinţilor Apostoli despre Hristos, nescrisă dar păstrată şi transmisă în Biserică; a doua definire pune accentul pe rolul Bisericii în transmiterea şi formularea adevărului revelat; iar a treia subliniază caracterul de unitate şi continuitate a Revelaţiei dumnezeieşti în Sfânta Tradiţie, păstrată în Biserică, precum şi unitatea şi identitatea credinţei în învăţătura Mântuitorului şi a sfinţilor Apostoli de-a lungul veacurilor, în viaţa Bisericii prin Duhul Sfânt. Căci Sfânta Tradiţie este însăşi Evanghelia mântuirii predată prin Apostoli până la noi în toată plenitudinea şi înţelesul ei autentic.

Cuprinzând Revelaţia dumnezeiască, Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie formează o unitate indisolubilă. Nici una nu o poate înlocui pe cealaltă, nu este de sine stătătoare şi nu epuizează singură Revelaţia. Ele se confirmă şi explică una prin cealaltă. Cele spuse incomplet, vag, în puţine cuvinte în Sfânta Scriptură sunt explicate pe larg în Sfânta Tradiţie. Nici Sfânta Tradiţie nu este independentă faţă de Sfânta Scriptură, ci se confirmă totdeauna prin Sfânta Scriptură, căci conţinutul Tradiţiei apostolice nu este în esenţă altul decât conţinutul Scripturii

aplicat vieţii credincioşilor prin Biserică. Numai prin Tradiţia vie conţinutul Scripturii devine viu, actual şi dinamic. În acest sens Tradiţia completează şi explică Scriptura, ca fiind cuvântul lui Dumnezeu mereu viu şi actual. Fără Tradiţie nu putem pătrunde şi trăi conţinutul Scripturii.

Aşadar, pe de o parte, caracterul istoric al modalităţilor de fixare şi transmitere a Revelaţiei reclamă cercetare ştiinţifică, pe de altă parte, structura teandrică a Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii cere ca rezultatele cercetării teologice să se încadreze în învăţătura Bisericii. Numai împlinind aceste două exigenţe teologia rămâne fidelă Tradiţiei apostolice.

Dacă disciplinele biblice şi istorice ajută teologia să-şi păstreze fidelitatea fată de Tradiţia apostolică, disciplinele sistematice şi practice o ajută să fie fidelă faţă de prezent şi faţă de viitorul eshatologic. Teologia sistematică are sarcina să expună cuvântul lui Dumnezeu şi învăţătura creştină ca răspuns la problemele majore ale omului contemporan, folosind în acest scop metoda corelării, în sensul că Revelaţia divină sau Cuvântul lui Dumnezeu este răspunsul lui Dumnezeu la întrebările omului. Dogmele credinţei creştine nu sunt altceva decât explicarea planului lui Dumnezeu de mântuire şi îndumnezeire a omului împlinit în Iisus Hristos. De aceea teologia sistematică va expune conţinutul credinţei creştine în dimensiunea ei soteriologică şi profetic eshatologică, duhovnicească, arătând că acesta răspunde şi corespunde năzuinţelor celor mai profunde ale fiinţei umane, deci ca răspuns la întrebările fundamentale ale omului şi ale lumii, devansând chiar actualitatea. Disciplinele practice se referă la aplicarea şi concretizarea credinţei creştine în diferite domenii ale vieţii creştine pentru a promova viaţa şi misiunea Bisericii şi desăvârşirea credincioşilor.

Studiată într-o multitudine de discipline, teologia este una în fiinţa ei. După expresia părintelui Dumitru Stăniloae, teologia este reflexiunea asupra conţinutului credinţei moştenit din mărturia şi trăirea iniţială a Revelaţiei pe care o avem în Scriptură şi în Tradiţia apostolică, în scopul de a-l face eficient ca factor mântuitor pentru fiecare generaţie de credincioşi.

f. Teologia ca slujire bisericească

Teologia este o slujire bisericească ce are ca scop explicarea şi aprofundarea necontenită a conţinutului infinit al dogmelor sau a planului lui Dumnezeu de mântuire şi îndumnezeire a omului în lumea contemporană. Dar teologia poate îndeplini această slujire bisericească numai dacă ea este ca şi Biserica: *apostolică,* adică ancorată ferm în Tradiţia apostolică şi o necontenită mărturie despre Hristos; *contemporană* cu fiecare epocă pentru a face accesibil mesajul mântuirii oamenilor din acel timp şi *profetic-eshatologică,* schiţând paşii viitori ai omenirii prin descoperirea comorilor ascunse în Hristos în care noi avem deja realizată eshatologia.

De aceea teologia are o întreită orientare: spre trecut, prezent şi viitor şi manifestă o întreită fidelitate şi responsabilitate: a) faţă de Tradiţia apostolică, b) faţă de generaţia actuală de credincioşi şi c) faţă de viitorul eshatologic al lumii, îndrumând pe credincioşi spre împlinirea şi desăvârşirea lor în împărăţia lui Dumnezeu. Neîmplinirea uneia dintre aceste fidelităţi şi responsabilităţi dă naştere unei teologii unilaterale, ineficiente şi chiar dăunătoare pentru viaţa şi slujirea Bisericii în lume.

REVELAŢIA DUMNEZEIASĂ
Definirea Revelaţiei divine

Prin Revelaţie se înţelege lucrarea lui Dumnezeu de a Se descoperi pe Sine lumii create de El, mai întâi prin proorocii Vechiului Testament, unde Se revelează prin cuvânt, semne şi lucruri, şi apoi, personal, prin Fiul Său, ca Taină a voii Sale, *„în care sunt ascunse toate vistieriile înţelepciunii şi ale cunoştinţei”* (Coloseni 2, 2-3). Învăţătura despre descoperirea lui Dumnezeu este mărturisită şi confirmată de Sfânta Scriptură (Evrei 1, 1). Deşi Dumnezeu este veşnic, ascuns şi nevăzut (Coloseni 1, 15; I Timotei 1, 17), necunoscut şi necuprins cu mintea după fiinţa Sa (Ioan 1, 18; Timotei 6, 18), totuşi, din iubire, S-a arătat pe Sine şi a vorbit oamenilor (Ioan 15, 14-15), voind astfel ca *„toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină”* (I Timotei 3, 4). Fără descoperirea Sa oamenii n-ar fi putut depăşi panteismul şi să-L cunoască ca pe un Dumnezeu viu şi personal (I Corinteni 1, 21). Despre iubirea lui Dumnezeu faţă de lume ne vorbeşte Scriptura atunci când spune că: Dumnezeu a iubit lumea atât de mult, încât pe Fiul Său L-a trimis, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică (Ioan 3, 16). *Dumnezeu Se revelează din iubire faţă de oameni.*

Înainte de întruparea lui Iisus Hristos Dumnezeu S-a descoperit oamenilor *„în multe rânduri şi în multe feluri”* (Evrei 1, 1), începând cu făgăduinţa de mântuire făcută lui Adam şi Evei, după căderea lor în păcat (Facere 3, 15), prin legămintele încheiate cu patriarhii Vechiului Testament: Noe, Avraam, Moise şi David, prin faptele, semnele, viziunile şi profeţiile săvârşite prin proorocii Legii Vechi. Descoperirea făcută în această perioadă arc un caracter de pregătire şi făgăduinţă, cu scopul de a conduce lumea către Iisus Hristos. Partea esenţială a Vechiului Testament o constituie cele zece porunci date lui Moise pe Muntele Sinai, Decalogul (Exod 20, 1-7; Deuteronom 5, 6-21), sau cele două Table ale Legii, care cuprind datoriile pe care le are omul faţă de Dumnezeu şi aproapele său. Mântuitorul a spus că Decalogul îşi menţine valabilitatea, chiar dacă este completat cu învăţăturile Evangheliei (Marcu 10, 17-21), potrivit predicii Sale de pe Munte (Matei 5, 1-48). Jertfele Vechiului Testament au fost simboluri ale Jertfei unice pe care a adus-o o dată pentru totdeauna Fiul lui Dumnezeu întrupat. Proorocul Isaia a vestit naşterea Mântuitorului din Fecioară (Isaia 7, 21), iar Cortul mărturiei simbolizează Trupul pe care Cuvântul l-a asumat din Sfânta Fecioară. Prin Vechiul Testament Dumnezeu a pregătit poporul pe care l-a ales pentru primirea Domnului Iisus Hristos. *Vechiul Testament a fost pedagog către Hristos.*

La *„plinirea vremii”* Dumnezeu *„S-a arătat în trup”* (I Timotei 3, 16), S-a descoperit în Persoana Fiului (Galateni 4, 4), luând chip de om: *„Şi Cuvântul trup S-a făcut”* (Ioan 1, 14). Prin viaţa, moartea şi Învierea Cuvântului întrupat se realizează iconomia mântuirii (Efeseni 1, 9), oamenii devenind *„părtaşi ai firii dumnezeieşti”* (Efeseni 2, 18; II Petru 1, 4), întrucât în Persoana lui Iisus Hristos *„Chipul lui Dumnezeu cel nevăzut”* (Coloseni 1, 5), Dumnezeu însuşi este prezent în mod personal în mijlocul oamenilor. „Evanghelia lui Hristos” (Galateni 1, 7; Fapte 8, 35; 12, 38) constituie izvorul unic şi deplin al descoperirii dumnezeieşti. Iisus Hristos este Mijlocitorul unui nou Legământ, vestit de proorocul Ieremia (31, 31), un Legământ definitiv, în care s-au împlinit toate făgăduinţele făcute mai înainte de Dumnezeu (II Corinteni 1, 20). Cu Vechiul Testament, Noul Testament se află într-un raport de continuitate, dar şi de

desăvârşire (Matei 5, 17-19; I Corinteni 15, 3-4; Romani 3, 21, 31). Revelaţia lui Dumnezeu în Iisus Hristos este *„Evanghelia mântuirii”* (Efeseni 1, 13) şi constituie sfârşitul şi plinirea Revelaţiei lui Dumnezeu. Ea este dată o dată pentru totdeauna, căci *„Cuvântul lui Dumnezeu rămâne în veac”* (Petru 1, 25). Sfinţii Apostoli sunt cei dintâi mijlocitori direcţi ai Evangheliei lui Hristos (II Corinteni 15, 1; Galateni 1, 2), pe care au păstrat-o în forma cea mai curată şi neschimbată, care se află la temelia Bisericii: *„Voi sunteţi zidiţi pe temelia apostolilor şi a proorocilor, piatra din capul unghiului fiind Însuşi Iisus Hristos”* (Efeseni 2, 20), care rămâne în veac: *„Calea, Adevărul şi Viaţa”* (Ioan 17, 17). *Revelaţia dumnezeiască cuprinsă în Noul Testament se identifică cu Persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră.*

Revelaţia naturală şi Revelaţia supranaturală

În afară de Revelaţia supranaturală există şi Revelaţia naturală, întrucât izvoarele cunoaşterii lui Dumnezeu sunt două şi inseparabile. Revelaţia naturală ni se dă prin toate lucrurile create de Dumnezeu, din lumea exterioară sau din cea lăuntrică a omului. Omul poate cunoaşte pe Dumnezeu în chip natural şi prin puterile lui fireşti de cunoaştere, primite de la Dumnezeu, adică prin conştiinţă, intuiţie sau raţiune, înţeleasă ca dreaptă judecată. Toate acestea sunt „ochi ai sufletului”, prin care omul citeşte în cartea creaţiei şi descifrează din cuprinsul ei existenţa unui Creator preaînţelept şi atotputernic al lumii. Căci după cuvântul Psalmistului: *„Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria”* (Psalm 18, 2). Iar Sfântul Apostol Pavel arată că: *„cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi veşnica Lui putere şi Dumnezeire”* (Romani 1, 20). Aceasta fiindcă: *„ceea ce este cunoscut despre Dumnezeu, este vădit între ei; căci Dumnezeu le-a vădit lor”* (Romani 1, 19). Dar cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu nu are caracter autonom, ci se datorează atât Cuvântului divin, *„Care luminează pe tot omul, care vine în lume”* (Ioan 1, 9), cât şi Duhului lui Dumnezeu, *„Care Se purta peste ape”* (Facerea 1, 2) ca să menţină toate lucrurile în unitatea lor reciprocă. După cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Nici harul dumnezeiesc nu produce iluminările cunoştinţei, dacă nu e cineva în stare să primească iluminarea prin puterea naturală, nici capacitatea de primire a acestuia nu produce iluminarea cunoştinţei fără harul care să o dăruiască”[1]. Fără lumina duhovnicească, nu ar primi mintea omenească niciodată vreo vedere duhovnicească[2], căci „Duhul lui Dumnezeu nu lipseşte din nici o făptură”[3]. Noţiunea de natural şi supranatural a fost pusă în circulaţie de scolastică, creaţia transformându-se în realitate autonomă, care pierde legătura cu Dumnezeu. *Cunoaşterea lui Dumnezeu prin revelaţia naturală, ca şi creaţia însăşi, nu are caracter autonom, ci teonom, fiindcă este luminată de Cuvântul Tatălui prin Duhul Sfânt.*

„Teologia naturală”, promovată de scolastică, a căutat să ridice mintea omului către Dumnezeu pornind de la legăturile exterioare sau cauzale dintre lucrurile create ale lumii

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* în „Filocalia”, vol. 3, Sibiu, 1944, p. 312.
[2] *Ibidem,* p. 314.
[3] *Ibidem,* p. 48.

naturale. Dar această teologie a făcut abstracţie de raţionalitatea interioară a creaţiei şi a conceput natura în funcţie de substanţialismul aristotelic, care rămâne amorf şi omogen în esenţa lui. Astfel teologia naturală consideră că lumea văzută are caracter autonom, iar Dumnezeu rămâne izolat în propria Sa transcendenţă, în mod deist. Din fericire, pe căile necunoscute ale Providenţei divine, cultura ştiinţifică contemporană a fost silită să apeleze la ordinea raţională a naturii pentru a reconcilia dezordinea aparentă din lumea particulelor elementare cu armonia cosmică[4]. Această ordine raţională a universului, care reglează constantele fizice, condiţiile iniţiale, comportamentul atomilor şi viaţa stelelor, plasată undeva „foarte sus", dar „prezentă în fiecare particulă"[5], după cum ne arată oamenii de ştiinţă, vine să confirme construcţia cosmologică întreprinsă de Sfântul Atanasie cel Mare în secolul al IV-lea, pe temeiul Revelaţiei divine (Ioan 1, 1-3). Ilustrul Părinte alexandrin arată că Logosul divin „alcătuieşte o singură lume şi o unică rânduială, frumoasă şi armonioasă, El însuşi rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate, după bunăvoinţa Tatălui"[6]. Datorită ordinii relaţionale a creaţiei, ca reflex treimic în creaţie[7], se depăşeşte ruptura dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă şi se restituie naturii caracterul ei revelaţional. Pe bună dreptate se consideră că „raţionalitatea naturii este o condiţie necesară activităţii ştiinţifice şi rămâne indispensabilă pentru existenţa ştiinţei"[8]. *Ordinea raţională a universului, care se află la baza Revelaţiei naturale, în lumina Logosului etern, se bucură de apreciere deosebită în rândul savanţilor din domeniul fizicii fundamentale.*

În lumina gândirii patristice, ilustrată de Sfinţii Atanasie cel Mare şi Maxim Mărturisitorul, se poate spune că universul este organizat într-un mod corespunzător capacităţii noastre de cunoaştere, fiindcă dispune de o raţionalitate care poate fi cunoscută de raţiunea omului, iar raţionalitatea cosmosului constituie dovada faptului că acesta este produsul unei Fiinţe raţionale, Care vrea ca acesta să fie cunoscut de om prin raţiunea lui. Conţinutul revelaţiei naturale îl constituie atât cosmosul, cât şi omul, dotat cu raţiune, cu conştiinţă şi libertate, ca subiect capabil să cunoască revelaţia naturală şi să tindă spre Dumnezeu ca fiinţă personală. Această raţionalitate a creaţiei îşi descoperă adevăratul sens numai în lumina Revelaţiei supranaturale, care ni-L înfăţişează pe Dumnezeu ca fiinţă raţională, iar raţionalitatea universului, ca mijloc de dialog personal între Creator şi creatură în vederea eternizării lor în Dumnezeu[9]. Revelaţia naturală porneşte de jos în sus, de la creaţie la Dumnezeu, iar Revelaţia supranaturală coboară de la Dumnezeu la om, şi amândouă se întâlnesc în raţionalitatea interioară a creaţiei, susţinută de lucrarea lui Dumnezeu ca Logos Creator[10]. *În lumina Logosului*

---

[4] Jurgen Moltmann, *God in Creation,* SCM Press, London, 1985, p. 11.
[5] Jean Guitton, *Dumnezeu şi ştiinţa,* Ed. Harisma, Bucureşti, 1852, p. 54.
[6] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini,* PSB, vol. 15, Bucureşti, 1987, p. 79.
[7] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatica Ortodoxă,* vol. I, Bucureşti, 1978, p. 288.
[8] Card. Paul Poupard, *Cristo e la Scienza,* „Cultura e Fede", Pontificium Consilium de Cultura, Civitas Vaticana, IX, 2, 2001, p. 106.
[9] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, p. 10.
[10] Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului,* Ed. Mitropoliei Moldovei, Iaşi, 1944, p. 7. „Cosmosul este expresia în timp şi spaţiu a gândirii lui Dumnezeu prin Iisus Hristos,şi modul de reintegrare a noastră în sensul lui este modul creştin de a lucra, adică modul teandric. Universul ne depăşeşte prin masivitatea-i nemăsurată, dar la rândul nostru îl putem depăşi prin puterea spiritului, zicea Pascal. Această depăşire în spirit la care se gândeşte filosoful francez, e fără îndoială cea creştină. Căci nimeni n-ar putea depăşi universul în spirit decât situându-se dincolo de marginile lui, în perspectiva gândirii divine. Dinlăuntrul lumii, care ne copleşeşte, nu putem evada în sensul ei divin decât numai dacă ştim aprioric că e făptura lui Dumnezeu. Din afara ei însă, înţelesul i se luminează ca faţa lumii bătută de dogoarea soarelui. Spre deosebire de toate religiile şi filosofiile pământului, Iisus Hristos a adus omului acest dar îndoit: de a-l ridica dintr-o dată deasupra universului, pentru a-i pătrunde înţelesul din perspectiva gândirii divine, şi de a-i pune la îndemână modul teandric prin care să se reintegreze în sensul descoperit. A gândi lumea precum

Creator, raţionalitatea creaţiei constituie temelia ontologică a legăturii indisolubile dintre revelaţia naturală şi cea supranaturală.

Biserica Ortodoxă consideră că revelaţia naturală este cunoscută şi înţeleasă în lumina Revelaţiei supranaturale, fiind menţinută neîncetat de Dumnezeu prin acţiunea Sa supranaturală. Actele supranaturale ale Revelaţiei directe a lui Dumnezeu dau creaturii nădejdea că se vor ridica prin harul lui Dumnezeu deasupra naturii[11]. Sfântul Maxim Mărturisitorul nu face o deosebire esenţială între revelaţia naturală şi Revelaţia supranaturală, fiindcă Sfânta Scriptură este expresia încorporării Revelaţiei supranaturale în persoane şi acţiunii istorice naturale. Revelaţia supranaturală se desfăşoară în cadrul revelaţiei naturale, scoţând în evidenţă lucrarea lui Dumnezeu, Care conduce lumea fizică şi istorică spre ţinta pe care i-a stabilit-o din veci. Lucrarea lui Dumnezeu în cadrul revelaţiei naturale nu este la fel de accentuată şi de vădită ca în cea supranaturală. Fără ajutorul Revelaţiei supranaturale omul nu poate depăşi panteismul religios sau filosofic, ca să poată cunoaşte pe Dumnezeu ca fiinţă personală. Dar lucrarea lui Dumnezeu din cadrul Revelaţiei supranaturale nu poate fi concepută în afara revelaţiei naturale, pe care Dumnezeu a înscris-o în fiinţa omului şi a creaţiei, ca aspiraţie profetică spre scopul lor final (Romani 2, 14-15). Este extrem de edificator din acest punct de vedere cuvântul Apostolului Pavel, care spune că întreaga creaţie suspină după eliberarea din stricăciune, pentru a ajunge la slava fiilor lui Dumnezeu (Romani 8, 20). Autonomia creaţiei de care se vorbeşte astăzi nu poate anula aspiraţia naturală a omului şi a creaţiei orientate către împlinirea lor în Dumnezeul personal al Revelaţiei supranaturale[12]. *Prin lucrarea lui Dumnezeu, revelaţia naturală şi supranaturală se susţin şi se afirmă reciproc. Revelaţia supranaturală nu poate exista fără revelaţia naturală, iar revelaţia naturală îşi găseşte împlinirea în Revelaţia supranaturală.*

Este adevărat că acolo unde Revelaţia supranaturală n-a mai însoţit revelaţia naturală şi unde aceasta a rămas unica revelaţie, s-au produs grave întunecări ale credinţei naturale în Dumnezeu, dându-se naştere religiilor păgâne, cu idei foarte neclare despre Dumnezeu, care de cele mai multe ori confundau Creatorul cu natura creaţiei şi făceau nesigură persistenţa persoanei umane în eternitate[13]. Acesta este motivul pentru care Apostolul Pavel spune că *„mânia lui Dumnezeu se descoperă din cer peste toată păgânătatea şi peste toată nelegiuirea oamenilor care ţin adevărul în robia nedreptăţii”* (Romani 1, 17). Dar cu toată eroarea subiectivă de care au dat dovadă oamenii, din cauza păcatului, totuşi aceasta n-a desfiinţat caracterul obiectiv al legii naturale înscris în fiinţa oamenilor, susţinută de lucrarea lui Dumnezeu, aşa cum spune Sfântul Pavel: *„Păgânii cei ce nu au lege, din fire fac ale legii”* (Romani 2, 14-15). În principiu, nu este exclusă o cunoaştere mai dreaptă a lui Dumnezeu şi a sensului vieţii noastre prin revelaţia naturală, luată în ea însăşi, deşi sunt foarte rari aceia care o sesizează în punctele ei fundamentale, şi niciodată nu capătă o deplină claritate şi siguranţă fără o influenţă a Revelaţiei supranaturale. De aceea, în virtutea Logosului dumnezeiesc, *„Care*

Dumnezeu o gândeşte, a o iubi precum El o iubeşte şi a lucra în ea precum El lucrează, iată în ce stă modul teandric al credinţei şi al înţelepciunii creştine, modul lui Iisus Hristos”.

[11] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 29.

[12] Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului,* Ed. Moldova, Iaşi, 1994, p. 9. „Conceptul modern de autonomie a raţiunii vine din umanismul păgân, adică din încrederea nelimitată în puterea individului de a se ridica deasupra lumii formulându-i sau dictându-i legile lui. E o atitudine de orgoliu, care reproduce la infinit şi consacră păcatul lui Adam, căzut prin trufie în clipa când îl îmbăta iluzia înălţării prin propria natură. Lumea dinainte de Hristos a gândit în această autonomie; lumea divorţată de Hristos s-a întors la ea, reluând păcatul de la capăt”.

[13] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 27.

luminează pe orice om care vine în lume" (Ioan 1, 10), au existat şi la popoarele păgâne, şi mai ales la greci, oameni care au înregistrat unele progrese importante pe calea cunoaşterii lui Dumnezeu[14]. Cu toate că filosofii greci nu s-au ridicat la o cunoaştere tot atât de clară a lui Dumnezeu precum este cea cuprinsă în Vechiul Testament, totuşi au făcut paşi importanţi pe calea monoteismului. Dacă Platon a vorbit despre ideea supremă de adevăr, bine sau frumos, Aristotel a trecut de la mitologie la o interpretare mai raţională a lumii, iar Filon din Alexandria a vorbit chiar şi despre „Logos"[15]. *Logosul divin S-a folosit de profeţii revelaţiei naturale ca să pregătească oamenii pentru primirea Revelaţiei supranaturale depline pe care a adus-o Hristos.*

Prin revelaţia naturală Dumnezeu conduce pe omul care crede, prin vorbire indirectă, către cunoaşterea Sa însăşi, folosindu-se de împrejurările vieţii (probleme, greutăţi, dureri, gânduri etc.)[16]. Prin Revelaţia supranaturală Dumnezeu se adresează însă direct conştiinţei omului prin trimişii Săi, ca să le descopere oamenilor voia Sa[17]. Este vorba de profeţii Vechiului Testament, care au descoperit oamenilor planul lui Dumnezeu cu privire la mântuirea lumii în Hristos şi care au săvârşit acte supranaturale, pe lângă învăţătura adusă de ei, ca să pună în evidenţă superioritatea Persoanei dumnezeieşti faţă de natură. Ei pregătesc calea lui Hristos, Care a exercitat puterea dumnezeiască nu numai asupra naturii exterioare, aşa cum s-a întâmplat în Vechiul Testament cu Noe, Moise sau Ilie, ci şi asupra propriei naturii, pe care a spiritualizat-o la maximum, prin actele Sale mântuitoare, în puterea Duhului Sfânt. Cuvintele şi actele lui Dumnezeu din cele două revelaţii, naturală şi supranaturală, se întâlnesc în Hristos, în procesul îndumnezeirii firii Sale umane[18]. Revelaţia nu se rezumă la descoperirea unor cunoştinţe teoretice despre un Dumnezeu închis în transcendenţa Sa, ci cuprinde acţiunea de coborâre a lui Dumnezeu la om şi înălţarea omului la Dumnezeu. Începând din ziua Cincizecimii Hristos conduce omul şi creaţia, prin puterea Sfântului Duh, spre cerul şi pământul nou ale Împărăţiei lui Dumnezeu. El este prezentat în Revelaţie ca Proorocul care va realiza profeţia[19]. *Hristos este supremul Prooroc în Care revelaţia naturală şi cea supranaturală îşi află împlinirea lor ultimă.*

---

[14] Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.,* p. 48.

[15] Nichifor Crainic, *op. cit.,* p. 62. „În cultura păgână şi îndeosebi în literatura şi filosofia greco-romană găsim o sumă de idei morale şi metafizice care se apropie sensibil de doctrina creştină. Care este explicaţia teologică a unor astfel de coincidenţe, distanţate cu veacuri şi venind dintr-o lume atât de străină totuşi spiritului creştin? Scriitorii bisericeşti ne dau două explicaţii. Una este presupunerea că filosofii Eladei, care s-au ridicat până la ideea monoteistă, au fost influenţaţi de doctrina Vechiului Testament. Ea este formulată mai ales de Justin Martirul, de Clement Alexandrinul, de Origen şi de Fericitul Augustin, care cred că Platon a luat în Egipt contact cu Biblia. Ipoteza e verosimilă şi posibilă, deşi traducerea Septuagintei a apărut după ce Platon şi Aristotel trecuseră la cele veşnice. A doua explicare este incomparabil mai largă şi mai adâncă şi este de natură teologică antică prin ideea revelaţiei naturale... Noi ştim că, până la plinirea vremii, lumea n-a cunoscut Logosul din cauza păcatului, care a întunecat chipul lui Dumnezeu în om fără să-l distrugă. Cu alte cuvinte, în raţiunea umană a continuat să pâlpâie o lumină de înţelegere, fie şi numai dibuită, a înţelepciunii divine, ghicită dincolo de aparenţele făpturilor.... Geniile lumii păgâne i-au dat un rost mai mult sau mai puţin luminos acestei înţelepciuni, în măsura în care în operele lor vădesc apropieri de învăţătura Logosului întrupat".

[16] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 34.

[17] *Ibidem*.

[18] *Ibidem,* p. 38.

[19] *Ibidem,* p. 48.

Problematica contemporană

Revelaţia naturală şi supranaturală au constituit o preocupare continuă a teologiei creştine şi au dat naştere la interpretări interesante, în funcţie de contextul cultural al lumii contemporane. În teologia protestantă există patru direcţii principale de interpretare a Revelaţiei divine. Mai întâi, este vorba de interpretarea dialectică a Revelaţiei divine, pe care a elaborat-o Karl Barth (1886-1968) ca un fel de antidot faţă de teologia liberală, dominantă în teologia protestantă până la începutul secolului al XX-lea. Barth a adus o adevărată răsturnare în câmpul gândirii protestante, fiindcă a refuzat să mai caute sinteza dintre teologie şi cultură în sensul teologiei liberale, arătând că sensul teologiei este acela de a păstra pe Dumnezeu în alteritatea Sa radicală faţă de cultură. Dumnezeu, „Cel cu totul Altul" (Der ganze Andere), neagă orice realitate pur umană, printre care şi religia, înţeleasă ca o tentativă umană de a intra în posesia inefabilului. Dar dacă pe de o parte, Dumnezeu neagă religia şi cultura, pe de altă parte, Îşi dă consimţământul Său cu privire la mântuirea lumii. Teologia dialectică a lui Barth îşi trage numele tocmai de la acest „da" şi „nu" pe care Dumnezeu Îl pronunţă în raport cu lumea[20]. *Bazată pe caracterul obiectiv al Revelaţiei divine, teologia dialectică a vot să pună capăt interpretărilor subiectiviste, liberale sau culturale ale Revelaţiei divine.*

În al doilea rând, este vorba de „teologia existenţei", elaborată de Bultmann. Evitând să pună în discuţie teologia dialectică a lui Karl Barth, Bultmann a căutat, într-un sens opus ei, să ia în consideraţie rolul culturii în raport cu teologia şi să rezolve problema „înţelegerii" (Verständnis) mesajului divin de către omul care ascultă, provocat de cuvântul lui Dumnezeu, în contextul culturii secularizate. Omul este capabil să înţeleagă cuvântul revelat pentru că, înainte de a fi interpelat de Cuvânt, el dispune de o „preînţelegere" (Vorverständnis) a existenţei. Este vorba aici de un fel de capacitate intelectuală împrumutată din filosofia heideggeriană, care face posibilă decizia credinţei din partea omului în raport cu Dumnezeu. Dar mesajul biblic nu poate determina omul să adopte o decizie a credinţei dacă acest mesaj nu este „demitologizat", adică eliberat de ţesătura lui mitică sau sacră, care constituie un obstacol în calea înţelegerii mesajului evanghelic din partea omului secularizat. Bultmann a elaborat o teorie hermeneutică care îşi propune să înţeleagă semnificaţia afirmaţiilor biblice în funcţie de orizontul culturii secularizate, specific omului modern[21]. *Ca să adapteze mesajul biblic la mentalitatea secularizată a omului contemporan, Bultmann a căutat să golească cuvântul lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură de dimensiunea lui sacră.*

În al treilea rând, în cadrul teologiei protestante şi-a făcut apariţia hermineutica limbajului, ca o reacţie împotriva teologiei existenţei promovată de Bultmann. Inspirată de filosofia lui M. Heidegger şi H. G. Gadamar, noua hermeneutică constituie o răsturnare a poziţiei hermeneutice a lui Bultmann, fiindcă în centrul ei nu se mai află existenţa omului (Dasein) şi capacitatea de înţelegere (Verständnis), în căutarea unui limbaj demitologizat adecvat, ca să se poată exprima autentic, ci limbajul însuşi, în interiorul căruia omul se regăseşte originar şi atinge propria lor înţelegere. Limbajul este cel ce interpretează existenţa, nu invers. Această răsturnare a raportului dintre existenţă şi limbaj a dat naştere unui interes înnoit pentru traducerea lingvistică în cadrul teologiei creştine şi pentru Iisus al istoriei, ca „toposuri" necesare pentru

[20]F. Ardusso, *Teologia contemporanea,* în „Nuovo Dizionario di Teologia", Edizioni Paoline, Torino, 1988, p. 2058.
[21] *Ibidem,* p. 2059.

atingerea înţelegerii, care nu poate fi asigurată de sintonia aistorică bultmannianã a existenţei umane cu „kerigma” sau „lucrul" despre care tratează textul biblic[22]. *Teologia limbajului ţine un loc intermediar şi marchează trecerea de la teologia existenţei lui Bultmann la teologia istorică, care nu va întârzia să apară.*

În al patrulea rând, este vorba de teologia istoriei, pentru care au militat atât O. Cullmann, cât şi W. Pannenberg, amândoi luterani. Primul dintre ei, O. Cullmann, 1-a acuzat pe Bultmann că zădărniceşte istoria atunci când caută să rezolve evenimentul credinţei subiective prin întâlnirea aistorică cu cuvântul kerigmei. Cel de-al doilea, Pannenberg, care înţelege Revelaţia ca istorie, şi nu ca tradiţie lingvistică, a contestat premisa „fideistă” a unei hermeneutici care vede în limbaj orizontul mai înţelegător sau comprehensibil al Revelaţiei. În interiorul acestui orizont, în care limbajul rămâne mereu anterior celui care ascultă cuvântul, nu mai sunt posibile afirmaţii adevărate, ci numai afirmaţii comunicative. Afirmaţii adevărate sunt posibile, după Pannenberg, atunci când orizontul ultim nu mai este limbajul, ci istoria, în drumul ei către împlinirea finală[23]. Astfel, trecând de la teologia dialectică la cea existenţială şi la cea a limbajului, gândirea protestantă ajunge în cele din urmă să descopere dimensiunea istorică a Revelaţiei divine pe care o aflăm în Vechiul şi Noul Testament. *Cu tot interesul ei pentru teologia istorică, gândirea protestantă păstrează o tăcere deplină asupra Revelaţiei naturale, atât pentru exagerarea importanţei ei din partea scolasticii, cât şi pentru faptul că păcatul ar fi şters chipul lui Dumnezeu din om.*

Una din noutăţile celui de-al doilea Conciliu de la Vatican constă în reliefarea dimensiunii istorice a Revelaţiei divine. „Căci a plăcut lui Dumnezeu, spune textul conciliar, în înţelepciunea Sa şi în bunătatea Sa, să Se descopere în Persoană şi să facă cunoscut misterul voinţei Sale (Efeseni 1, 9), graţie căruia oamenii pot avea acces, prin Hristos, Cuvântul care S-a făcut trup, în Duhul Sfânt, alături de Tatăl, şi să participe la natura divină” (Efeseni 2, 18; II Petru 1, 4). „Scopul divin al Revelaţiei se realizează prin acţiuni şi cuvinte intim legate între ele şi se luminează reciproc. Revelaţia comportă o pedagogie divină particulară: Dumnezeu Se comunică treptat omului, pregătindu-1 gradat să primească Revelaţia supranaturală despre El însuşi, care va culmina în Persoana şi misiunea Cuvântului întrupat, Iisus Hristos”[24]. La rândul lor, Apostolii au încredinţat Revelaţia divină Bisericii, ca să fie păstrată şi interpretată de episcopi în frunte cu Pontiful roman. Datorită acestui fapt, „Pontiful roman şi episcopii se străduiesc cu zel să scruteze conştiincios Revelaţia divină şi să o enunţe corect, cu conştiinţa datoriei lor şi a gravităţii lucrului, recurgând la mijloace convenabile, fără să primească în depozitul divin al credinţei vreo revelaţie nouă”[25].

Pe cât de clare sunt afirmaţiile de la Vatican II cu privire la Revelaţia supranaturală, pe atât de neclare sunt cele cu privire la revelaţia naturală. Aceasta, pentru că Vatican II nu vorbeşte de „revelaţia naturală” a lui Dumnezeu către om, ci de „cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu” de către om. Explicaţia acestui fenomen constă în faptul că Dumnezeu nu Se revelează natural faţă de om prin Logosul divin (Ioan 1, 9), ci numai omul cunoaşte pe Dumnezeu prin propria sa raţiune, în mod autonom. Pe de o parte, se face abstracţie de Logosul Tatălui, Care luminează pe orice om care vine în lume, iar pe de altă parte, se manifestă o încredere excesivă în puterea raţiunii umane, care poate cunoaşte natural pe Dumnezeu, fără ajutorul harului divin. Căci

[22] *Ibidem*.
[23] *Ibidem,* p. 2060.
[24] *Constituţia despre Revelaţie a Conciliului II de la Vatican,* Dei verbum, p. 7.
[25] *Ibidem,* p. 25.

„Dumnezeu, Principiu şi Sfârşit al tuturor lucrurilor, poate fi cunoscut cu certitudine prin lumina naturală a raţiunii umane pornind de lucrurile create" (Romani 1, 20). Este adevărat că raţiunea umană nu poate cunoaşte realităţile ordinii divine, cum ar fi hotărârea de mântuire a lumii, fără ajutorul Revelaţiei supranaturale, dar omul nu poate cunoaşte pe Dumnezeu pe cale naturală prezenţa Logosului în creaţie"[26]. „Este regretabil, spune Jacques Dupuis, teolog catolic belgian, că de-a lungul secolelor teologia a pierdut semnificaţia mereu mai profundă a teologiei Cuvântului luminător, reducând adesea semnificaţia prezenţei Sale universale la posibilitatea inerentă oricărei fiinţe umane, la un fel de cunoştinţă naturală a lui Dumnezeu. S-a pierdut astfel un izvor preţios în evaluarea pozitivă a tradiţiilor religioase din afara tradiţiei creştine"[27]. Este adevărat că Vatican II a introdus o schimbare radicală în atitudinea catolică faţă de lume şi cultura ei, căci departe de a mai condamna modernismul, aşa cum a procedat în trecut, a adoptat o atitudine mult mai irenică faţă de cultura vieţii contemporane[28]. Dar s-a ajuns şi la excese, cum este cazul teologiei eliberării din America de Sud, care a fost influenţată de marxism. *Teologia catolică vorbeşte despre cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu de către om, în mod autonom, fiindcă Dumnezeu nu Se descoperă natural prin Logosul etern al Tatălui, Care luminează pe orice om care vine în lume.*

După cum am văzut, teologia ortodoxă pune şi ea accentul dimensiunea istorică a Revelaţiei divine, care îşi află împlinirea ultimă în Hristos, însă consideră că această Revelaţie păstrează cu Hristos nu numai o legătură orizontală sau istorică, ci şi una verticală şi spirituală, în Duhul Sfânt. Căci Logosul divin, Care luminează pe orice om care vine în lume, este şi Logosul întrupat, Care luminează, prin Sfânta Evanghelie, pe tot credinciosul. Pentru înţelegerea semnificaţiei duhovniceşti a dumnezeieştii Sale propovăduiri, înainte de citirea Evangheliei, preotul se roagă lui Hristos „să strălucească în inimile credincioşilor lumina cea curată a cunoaşterii Dumnezeirii Sale şi să deschidă ochii gândului lor spre înţelegerea propovăduirii Sale"[29]. Apoi, teologia ortodoxă vorbeşte şi ea despre cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu, dar nu este vorba despre o cunoaştere raţionalistă şi autonomă a lui Dumnezeu, pe care catolicii o exaltă, iar protestanţii o blamează, ci de o cunoaştere a lui Dumnezeu care se bazează pe revelaţia naturală a lui Dumnezeu faţă de om prin Logosul divin. *Iisus Hristos, Logosul etern al Tatălui, întrupat pentru mântuirea noastră, constituie Persoana în Care se reconciliază dilema dintre protestantism şi catolicism cu privire la revelaţia naturală, pune în evidenţă legătura indisolubilă dintre aspectul istoric (orizontal) şi spiritual (vertical) al Revelaţiei supranaturale şi subliniază caracterul complementar al revelaţiei naturale în raport cu cea supranaturală.*

[26] *Ibidem,* p. 7.
[27] Jacques Dupuis, *La Rencontre du Christianisme avec les Religions,* Edition du Cerf., Paris, 2002, p. 242.
[28] F. Ardusso, *op. cit.,* p. 2063.
[29] *Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur,* EIBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 179.

SFÂNTA SCRIPTURĂ ŞI SFÂNTA TRADIŢIE
Tradiţia orală şi Sfânta Scriptură

În legătură cu Tradiţia trebuie precizat, de la bun început, că Apostolii au propovăduit învăţătura pe care au primit-o de la Iisus Hristos, adică „Evanghelia" (I Corinteni 15, 1), prin viu grai, deşi ei au folosit ocazional şi scrisul (II Tesaloniceni 2,15). Încă de timpuriu s-au alcătuit scurte reguli sau îndreptare de credinţă (Romani 6, 17), în care se rezuma învăţătura propovăduită de Apostoli (I Corinteni 15, 3), sub forma „mărturisirii de credinţă" (I Corinteni 12, 3), prin „crezuri" (Fapte 8, 37; Efeseni 5, 14; Filipeni 2, 6-11; Apocalipsă 5, 13), „doxologii" (I Corinteni 14, 6; 16, 22; II Corinteni 1, 20; Apocalipsă 22, 20), „formule euharistice" (Marcu 14, 22-25) şi „baptismale" (Matei 28, 19). În urma propovăduirii apostolice orale s-a constituit Tradiţia sau predania pe care Sfinţii Apostoli au încredinţat-o, la rândul lor, Bisericilor întemeiate de ei. Sfântul Apostol Pavel scrie despre aceasta Tesalonicenilor, zicând: *„Staţi bine şi păstraţi tradiţiile pe care le-aţi învăţat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră"* (II Tesaloniceni 2, 15). Această Tradiţie mai este numită şi „regula învăţăturii" (Romani 6, 7), „canonul credinţei" (II Corinteni 10, 13, 15 şi 16), sau „depozitul credinţei" (I Timotei 6, 20; 1, 14). Ea a fost transmisă de Apostoli pentru a fi păstrată de comunităţile creştine (II Timotei 2, 2), iar din punct de vedere al credinţei are un caracter obligatoriu: *„Ori eu, ori aceia, astfel propovăduim şi voi aţi crezut?"* (I Corinteni 15, 11). Încă din vremea Bisericii primare această tradiţie apostolică a fost aşezată în scris, prin insuflarea Sfântului Duh, de Apostoli sau ucenicii acestora, iar pe temeiul ei s-a format canonul cărţilor pe care Biserica le-a ales, pe temeiul inspiraţiei lor, să facă parte din Noul Testament. Tradiţia apostolică a continuat să circule pe cale orală, împreună cu Noul Testament, păstrându-se în ea mărturii despre învăţături, rituri, despre slujirea apostolică, despre preoţi şi viaţa morală a creştinilor, sau despre organizarea bisericească[30]. Dar atât Noul Testament, cât şi Tradiţia apostolică, care se află la baza lui, au în comun propovăduirea aceluiaşi chip al lui Hristos, pe care Apostolii l-au transmis Bisericilor întemeiate de ei. *Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie ne-au transmis pe Hristos în calitatea Sa de chip desăvârşit al Tatălui (II Corinteni 4, 4), Care rămâne acelaşi ieri, astăzi şi mâine.*

Revelaţia supranaturală s-a încheiat în Hristos şi nu se poate înainta la o mai mare împlinire a ei decât cea care s-a realizat în Hristos[31]. Aceasta nu înseamnă că Revelaţia supranaturală şi-a atins scopul ei ultim, ci ea continuă să fie folosită de Hristos ca să extindă starea Lui de desăvârşire în credincioşii Săi. Revelaţia supranaturală reprezintă mijlocul prin care Hristos, înălţat la ceruri, continuă să coboare către noi ca să ne ridice la unirea cu Dumnezeu. El nu este doar o persoană umană care a avut nevoie să fie mântuită de Dumnezeu, ci este omul unit cu Dumnezeu ca să constituie mediul fundamental prin care să extindă la toţi oamenii îndumnezeirea la care S-a ridicat[32]. Hristos este Persoana divino-umană Care face posibilă comuniunea tuturor cu Dumnezeu însuşi. El este centrul şi fundamentul acţiunii de extindere a mântuirii şi de îndumnezeire a tuturor celor ce cred în El prin Duhul Sfânt. În virtutea aceluiaşi Duh, prin Care Hristos a comunicat Revelaţia divină şi a susţinut comunitatea

[30] N. Chiţescu, I. Petreuţă. I. Todoran, *Manual de Teologie Dogmatică şi Simbolică,* vol. I, EIBMBOR, Bucureşti, 1958, p. 323.
[31] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 49.
[32] *Ibidem,* p. 50.

poporului ales în vederea întrupării Sale, El menţine în eficienţă continuă Revelaţia supranaturală şi comunitatea superioară şi universală a Bisericii, ca să împărtăşească pe cei ce cred în El de roadele vieţii veşnice. Duhul Sfânt este Persoana dumnezeiască prin Care Hristos extinde asupra oamenilor, constituiţi în Biserică, planul de mântuire al lumii. Graţie Revelaţiei supranaturale, Hristos coboară în Biserică, prin Duhul Sfânt, ca să-i înalţe pe credincioşi la asemănarea cu El. Biserica este dialogul lui Dumnezeu cu credincioşii în Hristos şi Duhul Sfânt[33]. Revelaţia continuă să fie activă prin Duhul Sfânt în Biserică şi lume, dar fără să fie întregită cu alte învăţături în afară de cea adusă de Hristos o dată pentru totdeauna. Ruptura dintre Hristos şi Duhul Sfânt a dus la apariţia „revelaţiei deschise", care subminează integritatea Revelaţiei supranaturale şi face Biserica să devină dependentă de oameni şi de interese pământeşti. Astfel au apărut în lumea creştină dogme fără temei în Sfânta Scriptură sau tendinţele de confesionalizare a Bisericii. *Sfânta Scriptură şi Tradiţia apostolică ni-L înfăţişează pe Hristos ca singurul Mijlocitor prin Care Dumnezeu coboară la om, prin lucrarea Duhului Sfânt din Biserică, pentru ca omul să se înalţe la Dumnezeu.*

Biserica este Revelaţia supranaturală ajunsă la deplinătatea ei în Hristos, în acţiunea de extindere şi de rodire deplină în cei ce cred, prin Duhul Sfânt. În lumina Sfintei Tradiţii, Biserica are misiunea de a păstra neschimbată, prin Duhul Sfânt, Revelaţia supranaturală adusă de Hristos, fiindcă ea este temeiul şi mijlocul autentic al prezenţei personale şi al acţiunii lui Hristos în Biserică prin lucrarea Duhului Sfânt. Având pe Hristos lucrător în ea, prin Duhul Sfânt, Biserica este singura capabilă să înţeleagă şi să interpreteze în mod autentic Scriptura[34]. Comunitatea credinţei realizată de Duhul Sfânt între cei ce alcătuiesc Biserica dispune de capacitatea duhovnicească de a interpreta corect Sfânta Scriptură în lumina Tradiţiei. De aceea Apostolul Pavel vorbeşte despre Biserică ca: „stâlp şi temelie a adevărului" (Timotei 5, 2). Acolo unde Biserica a făcut abstracţie de prezenţa lui Hristos din sânul ei, prin Duhul Sfânt, s-a ajuns la interpretări eronate ale Sfintei Scripturi şi ale Tradiţiei apostolice, care au afectat grav viaţa spirituală a credincioşilor sau misiunea ei în lume, ea nemaiputând constitui un obstacol de netrecut în calea secularizării[35]. Numai în lumina prezenţei duhovniceşti a lui Hristos în mijlocul credincioşilor Săi Biserica poate înţelege Scriptura şi Tradiţia ca exprimare vie şi dinamică a puterii Lui, şi doar ea poate actualiza această putere prin lucrarea iubitoare a Duhului Sfânt. Numai aşa Biserica este stâlp şi temelie a Adevărului. Astfel, *Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie scot în evidenţă prezenţa duhovnicească a lui Hristos în Biserică, iar prezenţa lui Hristos în Biserică ne permite să interpretăm corect Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie.*

[33] *Ibidem*, p. 50.
[34] *Ibidem,* p. 52.
[35] Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii,* Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 77. Referindu-se la lucrarea Duhului Sfânt în raport cu Hristos, Bobrinskoy socoteşte, ca şi Zizioulas, că „Hristos este constituit pnevmatologic de Duhul Sfânt", ca şi cum Hristos ar fi absent din viaţa Bisericii ca Persoană. Părinţii nu vorbesc însă de o constituire pnevmatologică a lui Hristos de către Duhul Sfânt, ci spun că Hristos însuşi constituie Biserica prin Duhul Sfânt. De aceea, Taina Bisericii nu este Duhul Sfânt, ci Hristos, căci numai El S-a întrupat din Treime ca să mântuiască lumea prin Biserică, spunând că va fi în mijlocul ucenicilor Săi până la sfârşitul veacului.

Revelaţia supranaturală şi Sfânta Scriptură

Sfânta Scriptură este una din formele în care se păstrează Revelaţia supranaturală în eficienţa ei, atât ca mântuire realizată obiectiv de Hristos, în urmă cu două milenii, dar şi ca mântuire subiectivă, prin lucrarea actuală a lui Hristos asupra credincioşilor, ca să-i înalţe la asemănarea cu Dumnezeu[36]. În felul acesta Scriptura nu este numai o carte prin care păstrăm în memorie ce a făcut Dumnezeu prin întruparea Fiului Său pentru mântuirea noastră, ci şi o carte care ne spune ce face şi ce va face Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat şi înviat până la sfârşitul veacurilor pentru a ne conduce şi pe noi la înviere[37]: *„Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârşitul veacurilor”* (Matei 28, 20). Căci Hristos, rămânând mereu viu şi Acelaşi, Se tălmăceşte pe Sine ca Cel ce vrea să ne facă şi pe noi asemenea Lui prin lucrarea pe care o desfăşoară asupra noastră, prin cuvintele Scripturii, căci Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele lui Hristos nu vor trece niciodată (Matei 25, 55; Marcu 13, 31; Luca 21, 33). Cuvintele rostite odinioară de Hristos sunt cuvinte care ni se adresează continuu tuturor[38]. Fidelitatea Bisericii Ortodoxe faţă de Scriptură s-a manifestat prin faptul că învăţăturile ei fundamentale de credinţă întemeiază pe Sfânta Scriptură. Folosind principiul selecţiei culturale, Biserica Ortodoxă a ales din filosofie acele elemente care corespundeau Revelaţiei divine şi a înlăturat pe cele care constituiau un obstacol în calea ei. Teologia ortodoxă a luat din platonism, spre exemplu, nostalgia omului după valorile eterne, dar a respins pesimismul platonic faţă de trup, fiindcă constituia un obstacol în calea Cuvântului întrupat, Care se adresează neîncetat Bisericii Sale, până la sfârşitul veacurilor, prin Sfânta Scriptură. *Sfânta Scriptură este o carte pururea actuală.*

Sfânta Scriptură are un mare rol în viaţa Bisericii, fiindcă înnoieşte mereu viaţa ei în Hristos, prin Duhul Sfânt, şi o fereşte de erori. Îndată ce se trece dincolo de litera Scripturii şi de citirea ei formală se descoperă adânca bogăţie spirituală a lui Hristos, în Duhul Sfânt. Prin aceasta credincioşii cunosc tot mai profund „care este lărgimea şi lungimea, adâncimea şi înălţimea” şi „iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoştinţă”, „umplându-se de toată plinătatea Lui” (Efeseni 3, 18, 19). Astfel, Sfântul Maxim spune că: „Este nevoie de multă ştiinţă

---

[36] *Ibidem,* p. 53. Cât priveşte canonul biblic, „Sfânta Scriptură se compune din 66 de cărţi: 39 în Vechiul Testament şi 27 în Noul Testament. Atât pe lângă cărţile din Vechiul Testament, cât şi pe lângă cele ale Noului Testament au luat naştere unele cărţi „apocrife”, care trebuie ţinute „ascunse”. Totuşi, o parte din cele vechi-testamentare au pătruns în canonul biblic, unde sunt menţinute până astăzi. Alături de ele s-a păstrat şi o altă categorie de cărţi ale Vechiului Testament, pe care Părinţii bisericeşti le-au categorisit drept „bune de citit”. În această privinţă este bine să ne amintim că există o deosebire între canonul „palestinian” şi cel „alexandrin”. Cel dintâi cuprinde numai cărţile „canonice”, cel de-al doilea le cuprinde şi pe celelalte, numite de Sfinţii Părinţi „bune de citit” şi apocrife. Biserica Ortodoxă şi-a precizat poziţia faţă de această problemă prin sinodul de la Laodiceea (canoanele 59 şi 60), în care se opreşte citirea cărţilor necanonice şi se dă lista canonului „palestinian”. Dintre Sfinţii Părinţi care au luat această atitudine amintim pe Sfântul Atanasie cel Mare, care, în epistola sa festivă, precizează ca despre cărţile apocrife să nu se facă nicidecum amintire, iar celelalte sunt împărţite de el în două categorii: cele inspirate şi cele bune de citit *(anaghinoscomena).* Sfântul Ioan Damaschin le recomandă exclusiv pe cele canonice. Despre unele „bune de citit”, ca înţelepciunea lui Solomon şi Siracidul, el spune că nu sunt cuprinse în canon şi nu stăteau în chivot. Cu toate acestea, Biserica Apuseană, întemeindu-se pe autoritatea Fericitului Augustin, care a determinat sinoadele de la Hippone (393) şi Cartagina (397 şi 419) să ia o atitudine favorabilă cărţilor canonice, le-a primit şi pe acestea. În traducerile oficiale ortodoxe nu se face totdeauna separaţie categorică între cărţile canonice şi cele necanonice. Cât priveşte cărţile canonice şi cele apocrife, situaţia este clară, fiindcă în timp ce primele sunt recunoscute, celelalte sunt respinse. Cărţile „bune de citit” nu sunt cu totul lipsite de autoritate” (N. Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *op.cit.,* p. 171).

[37] *Ibidem,* p. 55.

[38] *Ibidem,* p. 54.

duhovnicească pentru ca, înlăturând mai întâi cu grijă vălurile literelor care acoperă cuvântul, să putem privi cu mintea dezvăluită pe Cuvântul însuşi, atât cât e cu putinţă oamenilor”[39]. Prin Duhul Sfânt ne întâlnim cu Persoana autentică a lui Hristos, Care se adresează credincioşilor prin Scriptură, în toate locurile şi în toate timpurile, ca să-i înalţe la desăvârşire în El însuşi. Cea mai bună dovadă în acest sens o constituie rugăciunea pe care preotul o citeşte la Liturghie, înainte de Evanghelie: „Străluceşte în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoaşterii Dumnezeirii Tale şi deschide ochii gândului nostru spre înţelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri. Pune în noi frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupului călcând, vieţuire duhovnicească să petrecem, cugetând şi făcând toate cele ce sunt spre bună-plăcerea Ta”[40]. *Scriptura este mijlocul prin care cuvintele rostite odinioară de Hristos sunt cuvinte prin care El Se adresează continuu Bisericii, prin Duhul Sfânt, ca să o ferească de erori şi să o sporească duhovniceşte.*

Dar şi Biserica are un rol important cât priveşte Sfânta Scriptură, fiindcă asigură interpretarea ei corectă prin Tradiţie. Biserica este plină de Hristos atât datorită Scripturii, cât şi Tradiţiei, care păstrează prezenţa Lui personală şi spirituală în viaţa ei, din ziua Cincizecimii, aşa cum L-au văzut Apostolii. Dacă Biserica Ortodoxă păstrează peste veacuri chipul lui Hristos aşa cum a fost văzut de Sfinţii Apostoli aceasta se datorează Tradiţiei. Tradiţia apostolică este garanţia sigură a chipului autentic al lui Hristos, ca Persoană divino-umană, continuu lucrătoare în viaţa Bisericii prin Duhul Sfânt. De aceea *„nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuieşte după socotinţa fiecăruia, pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit purtaţi fiind de Duhul Sfânt”* (II Petru 1, 20-21). În oceanul de înţelesuri ale Duhului, dincolo de literă, nu se poate vâsli decât în chip rătăcitor fără călăuzirea aceluiaşi Duh, Care menţine înţelegerea proorociilor biblice în Biserică, din generaţie în generaţie, prin Tradiţie[41]. G. Florovski spune că Tradiţia este „permanenta prezenţă a Sfântului Duh”[42], dar trebuie subliniat că această prezenţă a Duhului Sfânt în Biserică este nedespărţită de Persoana lui Hristos. Tradiţia este însăşi Biserica ca formă a eficienţei nemicşorate a lui Hristos prin Duhul Sfânt, sau a Revelaţiei împlinite în El de-a lungul veacurilor. *Tradiţia **este** mijlocul prin care Biserica asigură interpretarea corectă a Sfintei Scripturi în lumina lui Hristos.*

Caracterul statornic şi dinamic al Tradiţiei apostolice

Tradiţia este mijlocul prin care se păstrează şi se transmite de la o generaţie la alta credinţa pe care Biserica a primit-o de la Apostoli. Această credinţă apostolică nu are doar un caracter teoretic, care se adresează minţii, ci are şi unul duhovnicesc, care se adresează inimii. Dacă credinţa apostolică se păstrează prin Sfânta Scriptură, caracterul duhovnicesc al credinţei apostolice se păstrează prin Tradiţie. Prin Sfânta Tradiţie se transmite în Biserică conţinutul duhovnicesc al Sfintei Scripturii, care contribuie la desăvârşirea credinciosului în totalitatea fiinţei lui. Tradiţia perpetuează în viaţa Bisericii dinamismul Scripturii, care are în centrul ei pe

[39] *Ibidem,* p. 57.
[40] *Ibidem,* p. 55.
[41] *Ibidem,* p. 63.
[42] *Ibidem,* p. 61.

Hristos cel necuprins, Care Se vrea cunoscut şi trăit cu intensitate de fiecare credincios în comunitatea Bisericii[43]. Rolul Tradiţiei este acela de a actualiza dinamismul Scripturii, fără să-l altereze, fiindcă ea însăşi rămâne o aplicare şi o explicitare continuă a propriului ei conţinut. De la început, Biserica a fost îndemnată să stăruie neabătut în „învăţătura apostolică", care relata cuvintele şi faptele lui Hristos, dar era şi o explicare a lor comună, care în esenţă nu se realiza fără Duhul lui Hristos (Fapte 2, 42; 13, 12; 17, 19; Romani 16, 17; Tit 1, 9; Evrei 13, 9; Apocalipsă 2, 14). Dinamismul Tradiţiei trebuie să rămână peste veacuri ca o regulă duhovnicească de neschimbat în viaţa Bisericii (Romani 6, 17; Iuda 3). Tradiţia păstrează neîncetat caracterul statornic al învăţăturii apostolice, deşi această învăţătură avea forme variate în expunerea ei (I Corinteni 14, 26; I Timotei 4, 2). Tradiţia apostolică se află la temelia mărturisirii de credinţă a Bisericii ecumenice[44]. *Cu alte cuvinte, Tradiţia apostolică are caracter statornic.*

Dacă Scriptura n-ar intenţiona să treacă pe Hristos în viaţa oamenilor şi să normeze această viaţă după El, n-ar avea nevoie de completarea prin Tradiţie[45]. Această trecere a lui Hristos în viaţa credincioşilor se realizează prin structurile ierarhic-sacramentale precizate de Apostoli. Tradiţia nu se poate despărţi de primirea aceleiaşi Persoane integrale a lui Hristos în Biserică prin Sfintele Taine şi prin cuvântul explicativ care ne vine de la El prin Apostoli. Dar această transmitere prin Tradiţie a lui Hristos integral dă şi posibilitatea unei continui adânciri şi explicări a conţinutului Scripturii prin Tradiţia bisericească[46]. Este vorba însă de o adâncire şi de o explicare care rămâne în cadrul Tradiţiei Bisericii şi al Scripturii, pentru că este o adâncire în comuniune cu acelaşi Hristos infinit în bogăţiile spirituale pe care ni comunică. Tradiţia bisericească ce creşte din Tradiţia apostolică şi rămâne în cadrul ei, ca Tradiţie dinamică şi identică în acelaşi timp, înaintează prin aprofundare pe un drum ale cărui jaloane sunt date virtual în Tradiţia apostolică ca sumă a modurilor esenţiale de comunicare a Persoanei lui Hristos, Care ni Se comunică şi ne deschide sufletul către El[47]. Acolo unde nu s-a păstrat comuniunea integrală cu Hristos au apărut dogme şi învăţături care nu mai au temei în Scriptură sau Tradiţie. Dezvoltarea Tradiţiei bisericeşti este rezultatul întâlnirii dintre Biserică şi cultură pe parcursul perioadelor istorice pe care Biserica le are de străbătut în itinerariul său eshatologic. Dar această dezvoltare a Tradiţiei, spune Vicenţiu de Lerini, nu înseamnă o schimbare a ei, ci „o amplificare în ea însăşi"[48], arătându-ne pe Hristos Care le recapitulează pe toate[49]. Tradiţia explicitează în fiecare moment drumul conţinut virtual în Revelaţie ca un conţinut şi drum conducător spre ţinta desăvârşirii în Hristos. Această aprofundare sau amplificare a Tradiţiei în ea însăşi reprezintă aspectul ei dinamic. *Prin caracterul ei statornic, Tradiţia „păzeşte" conţinutul Scripturii, care are în centrul ei pe Hristos, iar prin caracterul ei dinamic, Tradiţia „adânceşte" acest conţinut al Scripturii, pe parcursul istoriei pe care o are de străbătut.*

---

[43] *Ibidem,* p. 69.
[44] N.Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *op cit.,* p.184. „ Iată cele opt izvoare ale Tradiţiei statornice: 1. Simbolurile de credinţă (Simbolul zis „apostolic", Simbolul „niceo-constantinopolitan" şi Simbolul „atanasian"); 2. Cele 85 de canoane apostolice; 3. Definiţiile dogmatice ale celor 7 sinoade ecumenice şi ale celor 9 sinoade particulare (aprobate de sinodul VI Trulan); 4. Cărţile de slujbă; 5. Mărturisirile de credinţă ale martirilor; 6. Definiţiile dogmatice împotriva ereziilor; 7. Scrierile Sfinţilor Părinţi; 8. Mărturisirile istorice şi arheologice care au importanţă pentru credinţă. Esenţialul constă în definiţiile sinoadelor ecumenice, în scrierile Sfinţilor Părinţi şi în cărţile de slujbă.
[45] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 60.
[46] *Ibidem,* p. 63.
[47] *Ibidem.*
[48] *Ibidem,* p. 64.
[49] *Ibidem*.

Scriptură, Tradiţie, Biserică

Biserica este cea care păstrează şi explică Scriptura. Fără Biserică n-ar fi fost Scriptura. Scriptura s-a scris în Biserică şi Biserica a dat mărturie despre autenticitatea ei apostolică. Canonul Scripturii se datorează Bisericii şi mărturiei ei. Scriptura există şi e aplicată prin Biserică. Biserica îşi are originea directă în lucrarea Apostolilor, călăuzită şi însufleţită de Duhul Sfânt în prima aplicare a Revelaţiei şi a Tradiţiei apostolice. Ea nu a luat fiinţă prin mijlocirea Scripturii, ci Scriptura a luat naştere în sânul Bisericii şi spre folosul ei. Scriptura nu se naşte o dată cu Biserica, ci ulterior, în Biserică, fiindcă Biserica dă garanţie de la început despre Scriptură, ca parte autentică a Tradiţiei. Scriptura este rezultatul fixării în scris a unei părţi a Tradiţiei apostolice, a unei părţi a Revelaţiei, cu scopul de a hrăni Biserica din Hristos şi a o menţine în Hristos cel autentic şi integral transmis prin întreaga Tradiţie[50]. Scriptura a permis Bisericii să rămână pe calea dreptei credinţe ferind-o de erori, iar Biserica a păzit Scriptura de imixtiunea „apocrifelor", ca să rămână expresie nepătată a Revelaţiei dumnezeieşti, care are în centrul ei pe Iisus Hristos, mereu prezent în viaţa Bisericii ca Persoană teandrică. *Între Biserică şi Scriptură există o legătură reciprocă: Biserica ocroteşte Scriptura, iar Scriptura hrăneşte Biserica, fiindcă ambele sunt garanţia prezenţei lui Hristos în viaţa Bisericii.*

Tradiţia nu poate exista fără Biserică, pentru că Tradiţia este Revelaţia încorporată într-o comunitate de oameni credincioşi. Nu se poate încorpora Revelaţia decât concomitent cu formarea unei comunităţi de oameni credincioşi care să o accepte şi să o aplice în viaţa lor şi nu există comunitate de oameni care să accepte aplicarea Revelaţiei înainte de a începe aplicarea ei ca Tradiţie. Forma autentică, fundamentală şi normativă de aplicare a Revelaţiei ţine de Tradiţie. De aceea Tradiţia nu se poate schimba sau lepăda, căci o schimbare sau lepădare a ei echivalează cu o ciuntire a Revelaţiei, iar ciuntirea Revelaţiei în deplinătatea şi autenticitatea ei ar însemna o ciuntire a Bisericii. La rândul său, Biserica n-ar fi început să existe şi n-ar putea fiinţa fară Tradiţie, fiindcă Tradiţia este un atribut al Bisericii. Tradiţia reprezintă modul în care se menţine şi se transmite deplinătatea Revelaţiei lui Hristos, sau Hristos ca plenitudine a Revelaţiei concrete prin Biserică. Cei ce resping Biserica au pierdut Tradiţia ca transmitere vie a credinţei, cât şi plenitudinea Revelaţiei, pe care a păstrat-o Biserica în aplicarea ei integrală de la început prin Tradiţie. Biserica păstrând Tradiţia apostolică a păstrat şi integritatea Revelaţiei, chiar dacă Biserica este opera Revelaţiei[51]. *Între Biserică şi Tradiţie există o legătură indisolubilă, fiindcă Biserica apare o dată cu Tradiţia.*

Biserica se mişcă în interiorul Revelaţiei, sau al Scripturii şi Tradiţiei. Scriptura îşi descoperă conţinutul în interiorul Bisericii şi al Tradiţiei, iar Tradiţia este vie în interiorul Bisericii. Revelaţia însăşi este eficientă în interiorul Bisericii şi Biserica este vie în interiorul Revelaţiei. Dar această împletire dintre Scriptură, Tradiţie şi Biserică devine posibilă prin lucrarea aceluiaşi Duh al lui Hristos. Duhul este Cel care a însoţit pe Hristos în decursul Revelaţiei sau al operei Lui mântuitoare, a finalizat-o în aducerea la existenţă a Bisericii şi a inspirat-o la fixarea în scris a unei părţi a Revelaţiei[52]. Şi tot Duhul Sfânt este Cel care continuă să realizeze unirea lui Hristos

[50] *Ibidem,* p. 67.
[51] *Ibidem.*
[52] *Ibidem,* p. 69.

cu cei ce cred, să menţină Biserica ca Trup al lui Hristos şi să o învioreze prin cunoaşterea şi trăirea Revelaţiei ca Tradiţie şi prin aprofundarea conţinutului Revelaţiei ca Scriptură. Biserica menţine în ea evidenţa plenitudinii trăite a Revelaţiei concretizate în Hristos. Nu poate fi Biserică fără evidenţa plenitudinii divino-umane a lui Hristos, aflător în ea, şi nu se poate arăta evidenţa acestei plenitudini decât în Biserică. Iar plenitudinea aceasta se arată şi se activează prin Duhul Sfânt. De aceea Sfântul Irineu de Lyon spune că: „Ubi ecclesia, ibi Spiritus Sanctus et ibi veritas (seu Christus)”[53]. Prin Scriptură şi Tradiţie Hristos coboară în Biserică, prin Duhul Sfânt, pentru ca ucenicii Săi să facă experienţa luminii dumnezeieşti, a Ierusalimului ceresc, şi să devină sare a pământului şi lumină a lumii. Prin Duhul Sfânt Scriptura şi Tradiţia sunt mijloace ale dialogului mântuitor dintre Hristos şi Biserică[54], pentru ca Biserica să facă experienţa luminii celei necreate a Sfintei Treimi. *Legătura indisolubilă dintre Scriptură, Tradiţie şi Biserică, în Duhul Sfânt, constituie garanţia căii drepte şi mântuitoare spre comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi, care este însuşi Hristos.*

Revelaţie şi dogmă

Se spune că două ar fi caracteristicile esenţiale ale dogmei, adică de a fi un adevăr atât revelat, cât şi formulat de Biserică. Căci nici o învăţătură de credinţă nu poate fi învestită cu caracterul de dogmă dacă nu îşi are temeiul în Sfânta Scriptură sau în Tradiţia apostolică, după cum nici o învăţătură revelată nu poate deveni dogmă atâta vreme cât n-a fost formulată de Biserică sub inspiraţia Duhului Sfânt, Care a asistat sinoadele la elaborarea ei. Formularea dogmei de către Biserică are rolul de a înlătura interpretările eronate ale adevărului de credinţă, datorate unei gândiri reductive, care se mărgineşte la un singur aspect al adevărului revelat[55], fără să ţină seama de caracterul său complex. Formulele dogmatice au rostul de a pune în evidenţă caracterul paradoxal al adevărului revelat, specific gândirii biblice, unde se vorbeşte în termeni antinomici de Dumnezeu Unul în fiinţă, dar întreit în persoane, de Hristos, Care este în acelaşi timp Dumnezeu şi om nedespărţit, sau de om ca fiinţă naturală, dar menit să se îndumnezeiască în Hristos. Paradoxul este în mod particular propriu persoanei, care este atât de complexă în constituţia ei, încât orice reducere silnică a unuia din aspectele existenţei umane la vreun alt aspect produce în ea o suferinţă, fiindcă este contrară existenţei ei[56]. Dacă teologia ortodoxă ar fi rămas tributară gândirii filosofice, n-ar fi putut să depăşească niciodată opoziţia dintre mişcarea şi nemişcarea lui Dumnezeu, fiindcă această gândire are în centrul ei ideea de substanţă, care rămâne nemişcată şi se opune mişcării. Părinţii au reuşit să descopere sinteza dintre nemişcarea şi mişcarea lui Dumnezeu, în lumina gândirii biblice, spunând că: „Dumnezeu Se mişcă dar rămâne nemişcat”[57], tocmai pentru faptul că această gândire nu are în centrul ei „substanţa”, ci „Persoana supremă”, care este Dumnezeu. *Definiţiile dogmatice ale Bisericii răsăritene au reuşit să pună în*

[53] *Ibidem,* p. 70.
[54] *Ibidem,* p. 71.
[55] Leslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks,* WCC, Geneva, 1986, p. 69. „Inteligenţa omenească preferă simplitatea, fixitatea şi soliditatea, precizia şi forma geometrică, pe care le găseşte în lumea exterioară omului, faţă de minunatele puteri care sălăşluiesc în lăuntrul omului şi alcătuiesc o lume infinit mai complexă”.
[56] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.,* p. 96.
[57] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* în PSB, vol. 80, EIBMBOR, Bucureşti, 1985, p. 264.

evidenţă caracterul paradoxal al adevărului revelat, în lumina Revelaţiei supranaturale, care nu are în centrul ei „substanţa", ci Persoana supremă. Dar dogma mai are şi alte aspecte.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind despre poarta Bisericii care duce la mântuire, spune că aceasta este înconjurată de turnuri, adică de întăriturile dogmelor dumnezeieşti, arătând că aceia care vor să creadă drept trebuie să intre înlăuntrul unghiului, care este Biserica, prin întăriturile acestea, ca să fie apăraţi de ele[58]. Dogmele creştine sunt jaloane ale planului de mântuire şi de îndumnezeire a noastră, cuprinse şi realizate în Revelaţia dumnezeiască supranaturală, care a culminat cu Hristos. Pentru creştinism există însă un singur adevăr atotcuprinzător care ne mântuieşte: Iisus Hristos, Dumnezeu şi om adevărat. Adevărul cuprinzător este propriu-zis Sfânta Treime, comuniunea Persoanelor supreme, dar Treimea lucrează mântuirea noastră prin Fiul lui Dumnezeu, Ipostasul divin care uneşte în Sine Dumnezeirea şi umanitatea şi doreşte să le adune pe toate în Sine. În Logosul divin îşi au originea toate creaturile cu sensurile existenţei lor, iar prin întruparea Sa tinde să le adune pe toate în Sine[59]. Dogmele creştine nu sunt un sistem de învăţături teoretice, finit şi dependent de om, ci tălmăcirea realităţii lui Hristos în curs de extindere la oameni. Dogmele exprimă revelaţia cea mai evidentă, pentru că Însuşi Hristos este dogma vie, atotcuprinzătoare şi lucrătoare a întregii mântuiri[60]. Orice dogmă care nu se bazează pe Revelaţia divină alterează prezenţa lui Hristos în Biserică şi creaţie. *În lumina Revelaţiei divine dogmele au în centrul lor dogma unică a Persoanei supreme a lui Hristos, Dumnezeu şi om adevărat.*

Încă din vremea Sfinţilor Apostoli Biserica a avut conştiinţa prezenţei nevăzute şi lucrătoare a lui Hristos în mijlocul ei prin Duhul Sfânt. Acesta a dat fiinţă concretă primei comunităţi care a crezut şi s-a alipit de Hristos, şi tot Duhul Sfânt menţine mereu prezentă şi eficientă lucrarea lui Hristos în Biserică, cu comorile Lui de har şi adevăr. Este adevărat că Duhul Sfânt nu mai comunică adevăruri noi faţă de cele cuprinse în Revelaţia supranaturală, ci bogăţia nesfârşită a Aceluiaşi Hristos, în care e concentrată şi încheiată toată Revelaţia. Rolul Bisericii nu este de a veni cu adevăruri sau dogme noi faţă de Revelaţia cuprinsă în Hristos, ci de a păstra sau de a propovădui, de a fructifica sau de a defini dogmele de credinţă ale Bisericii, pentru ca prezenţa lui Hristos în Biserică să rămână mereu actuală, lucrătoare şi neschimbată peste veacuri. Biserica nu defineşte adevărul de credinţă de dragul definiţiei ca atare, ci ca să răspundă la sfidările care se adresează adevărului revelat. Păstrarea, propovăduirea, fructificarea sau definirea adevărurilor revelate sunt mijloace prin care Biserica continuă să trăiască experienţa primilor membri pe care i-a avut la Cincizecime, ca Revelaţie integrală în Hristos[61]. Revelaţia rămâne eficientă prin Biserică, iar Biserica e mediul de persistenţă a Revelaţiei. Revelaţia primeşte un aspect bisericesc, iar dogmele revelate devin dogme neschimbabile ale Bisericii. „O dogmă o dată formulată nu se mai poate schimba niciodată"[62]. *Biserica păstrează, propovăduieşte şi fructifică prin dogme cu caracter imutabil Revelaţia integrală concentrată în Persoana supremă a lui Hristos.*

Dogmele sunt importante din două puncte de vedere. Pe de o parte, dogmele exprimă pe Hristos în lucrarea Lui mântuitoare, pe care o desfăşoară în mijlocul comunităţii care alcătuieşte Biserica Sa. Pentru persoana umană nu există mântuire în afară de comunicarea cu Persoana

[58] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.,* p. 81.
[59] *Ibidem,* p. 71.
[60] *Ibidem,* p. 79.
[61] *Ibidem,* p. 76.
[62] N. Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *op.cit.,* p. 94.

supremă, Care este Hristos. În afara acestei comunicări credinciosul nu află puterea spirituală necesară pentru a se întări şi creşte duhovniceşte şi nici de a rămâne etern ca persoană capabilă să transfigureze natura, fără să se reducă la natură. Pe de altă parte, dogmele credinţei creştine ne arată că mântuirea omului înseamnă existenţa lui fericită în relaţie cu Persoana supremă, care ne ajută să păşim pe calea purificării, luminării şi îndumnezeirii noastre în Hristos. Căci pentru aceasta S-a făcut Dumnezeu om, pentru ca omul să se îndumnezeiască. Dogmele creştine exprimă puterile lui Hristos în acţiunea mântuitoare, dacă credem în ceea ce exprimă ele[63]. Caracteristica iubitoare a spiritualităţii ortodoxe, în comparaţie cu alte varietăţi de spiritualitate, constă în faptul că ea se exercită asupra credincioşilor constituiţi în Biserică, prin Duhul Sfânt, pentru ca aceştia să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos[64]. *Dogmele sunt necesare pentru mântuire, fiindcă exprimă pe Hristos în lucrarea Lui îndumnezeitoare faţă de creştini şi pe creştini care tind la asemănarea cu Dumnezeu în Hristos.*

Dogmele se primesc prin credinţă pentru două motive. Pe de o parte, credinciosul intră în relaţie cu Persoana supremă prin credinţă. Căci contactul cu această Persoană sau cu Adevărul suprem nu poate avea loc fără o deschidere liberă faţă de ea. Adevărul credinţei creştine este tezaurul Persoanei supreme Care Se revelează celui care I se deschide prin credinţă. Credinţa este întemeiată pe Revelaţie, dar Revelaţia nu are loc fără credinţă. Revelaţia şi credinţa sunt complementare[65]. Pe de altă parte, credinţa constituie o aspiraţie firească a omului către Dumnezeu. Natura umană e creată de Dumnezeu însuşi ca să poată primi revelarea Lui prin credinţă. În om există o intuiţie sau o presimţire firească faţă de intenţia Persoanei supreme de a Se revela. Revelarea şi credinţa se provoacă reciproc încă din faza lor preliminară[66]. Dar dacă credinţa constituie o aspiraţie firească a omului către Dumnezeu, aceasta se datorează faptului că niciodată firea omului nu este lipsită de har. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că: „Duhul Sfânt nu este absent din nici o făptură şi mai ales din cele care s-au înnrednicit de raţiune”[67]. Dacă se consideră însă că firea omului ar fi autonomă în raport cu Dumnezeu, atunci credinţa nu mai apare ca o aspiraţia firească a omului către Dumnezeu, ci ca o violare a statutului natural al firii umane. Datorită acestui fapt, sunt oameni care preferă să rămână închişi în imanenţa lumii, să devină necredincioşi, decât să se deschidă către Dumnezeu. În Hristos dobândim adevărata libertate de fii ai lui Dumnezeu. *Dogmele sunt expresii ale Revelaţiei divine care se primeşte prin credinţă, dar credinţa constituie o aspiraţie firească a omului către Dumnezeu, căci nu există făptură lipsită de harul Duhului.*

În afară de dogmele supranaturale se poate vorbi şi de dogme naturale, pe care le deducem din revelaţia naturală (Psalmul 18, 2; Romani 1, 19). Dacă în revelaţia naturală credinţa este rezultatul evidenţelor constatate de om, în Revelaţia supranaturală ea e produsă de adevărul realităţii personale a lui Dumnezeu, care se impune omului fără efortul lui[68]. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că orice lucru are o raţiune sau un sens pe care omul îl desprinde din creaţie prin credinţă. Sensul dogmelor Revelaţiei supranaturale este mult mai clar decât cel al dogmelor naturale, întrucât acesta întăreşte sensul natural al lucrurilor, în care licăreşte un sens superior al existenţei, şi face pe Dumnezeu mai evident ca Persoană, care are în Sine sensul deplin al tuturor

[63] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.,* p. 77.
[64] Nichifor Crainic, *op.cit.,* p. XVI.
[65] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 74.
[66] *Ibidem,* p. 78.
[67] Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* în „Filocalia”, vol. 3, Sibiu, 1944, p. 48.
[68] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.,* p. 73.

lucrurilor. Persoana are un sens incomparabil mai mare decât lucrurile, fiindcă dă sens lucrurilor. Cel ce primeşte prin credinţă dogmele revelate în mod supranatural este pus în contact cu existenţa Persoanei supreme, în Care se împlineşte sensul etern al existenţei lor[69]. Dogmele ne arată că sensul absolut necesar pentru toate lucrurile se află în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră, Iisus Hristos, Care dă sens la toate. *Dogmele ne descoperă sensul autentic al fiinţei umane, care năzuieşte împreună cu creaţia spre desăvârşire spirituală în lumina Persoanei supreme a lui Hristos, ca Logos Creator şi Mântuitor.*

Dogmele creştine sunt şi ele un sistem, un întreg spiritual unitar, alcătuit din mai multe componente spirituale, care se deosebesc unele de altele, dar care sunt străbătute de un sens unitar în Hristos. Sistemul dogmelor creştine nu e alcătuit din principii abstracte, nu este sistem închis în el însuşi, ci este un sistem deschis, fiindcă centrul lui de gravitaţie se află în unitatea vie a lui Hristos, ca Persoană care uneşte Dumnezeirea cu creaţia. Dogmele alcătuiesc un sistem pe cât de atotcuprinzător pe atât de deschis şi promotor de libertate în cei care vor să se mântuiască prin El[70]. Dar trebuie să precizăm că sistemul dogmatic rămâne un sistem deschis atâta vreme cât la baza lui se află Revelaţia divină, care îşi are centrul de gravitaţie în Hristos ca Dumnezeu şi om. Dacă la baza sistemului se aşează filosofia în locul Revelaţiei divine, atunci sistemul dogmatic creştin devine un sistem închis, fiindcă filosofia îşi are centrul de gravitaţie în om. Ideea generală care uneşte dogmele într-un sistem deschis este promovarea unei comuniuni tot mai intime a noastră cu Dumnezeu cel personal, Care S-a făcut om în acest scop. Această comuniune perfectă a tuturor în Hristos şi între ei este ceea ce se numeşte Împărăţia cerului sau a lui Dumnezeu, ca ordine desăvârşită a iubirii depline, care este înfăptuită în forma ei finală de Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că Dumnezeu a împărţit veacurile în două: în veacuri prin care Dumnezeu coboară la om şi în veacuri prin care omul urcă la Dumnezeu[71], în vederea îndumnezeirii omului în Hristos. *Dogmele creştine alcătuiesc un sistem deschis în Hristos, ca Dumnezeu şi om, care urmăreşte realizarea planului lui Dumnezeu cu privire la îndumnezeirea fiinţelor raţionale create.*

Dogmele fundamentale

În afara creştinismului, Dumnezeu este văzut în două moduri diferite, care nu ţin seama de importanţa covârşitoare a Persoanei divine sau umane. În religiile panteiste, Divinitatea se confundă cu natura, din cauza caracterului Ei impersonal, şi dă naştere colectivismului panteist, care scufundă persoana umană în masa anonimă a naturii. În religiile monoteiste, Divinitatea se închide individualist sau deist în propria Sa transcendenţă şi ţine lumea la distanţă prin puterea Ei lipsită de iubire. Şi într-un caz şi în celălalt se face abstracţie de persoană şi comuniune. Hristos a venit cu revelaţia unui Dumnezeu unic, dar întreit în Persoane, care depăşeşte atât colectivismul panteist, cât şi individualismul deist prin realitatea iubirii şi comuniunii personale pe care o reprezintă ea. Dar pentru ca această revelaţie nouă a Sfintei Treimi să se impună în lume, teologia răsăriteană a fost obligată să depăşească substanţialismul gândirii eleniste, care opune

[69] *Ibidem,* p. 74.
[70] *Ibidem,* p. 78.
[71] *Ibidem,* p. 57.

natura persoanei, şi să sublinieze caracterul relaţional al naturii divine ca temei al legăturii indisolubile dintre persoană şi natură. Numai în lumina acestei ontologii a iubirii, bazată pe caracterul relaţional al naturii divine, se poate spune despre Sfânta Treime că este „Dumnezeire în trei străluciri" şi „structură a iubirii supreme"[72]. Biserica răsăriteană a luptat cu ereziile vremii[73], pentru a pune în evidenţă caracterul fundamental al comuniunii trinitare. *Sfânta Treime ca structură a iubirii şi comuniunii eterne este prima dogmă fundamentală a creştinismului.*

Când Petru a declarat, în numele Apostolilor, că Hristos este Fiul lui Dumnezeu Celui viu (Matei 16, 16), a scos în evidenţă divinitatea şi umanitatea Mântuitorului ca Fiu al lui Dumnezeu.

Unitatea ipostatică a celor două firi în Hristos s-a lovit însă de opoziţia nestorianismului, care separa cele două naturi, şi de monofizismul lui Eutihie, care socotea că natura umană a fost absorbită de cea divină. Făcând apel la energiile necreate şi la caracterul relaţional al naturii umane, create după chipul celei divine, teologia răsăriteană a arătat că firea omenească a lui Hristos poate fi îndumnezeită de lucrarea personală a firii Sale dumnezeieşti. Într-adevăr, prin actele Sale mântuitoare şi în special prin Învierea Sa, Mântuitorul Hristos a transfigurat, prin energiile treimice necreate, atât de profund firea Sa omenească, încât aceasta a devenit, din momentul Înălţării Sale la cer, izvorul nemuririi la care se adapă omul şi creaţia. Dar transfigurarea firii umane a Mântuitorului, prin harul trinitar, pune în evidenţă legătura indisolubilă dintre întrupare şi Treime. În momente importante ale activităţii Sale, Tatăl planează deasupra lui Hristos, pe Care Îl mărturiseşte ca Fiu al Său. Ortodoxia ne învaţă că prin Hristos ni s-a dat harul dumnezeiesc, adică energia spirituală cu care punându-ne în permanent acord, putem să ne transformăm viaţa, ridicându-o pe culmile desăvârşirii"[74]. *În lumina Sfintei Treimi, Hristos rămâne dogma fundamentală a creştinismului, fiindcă dogmele sunt multe, dar Hristos este Unul.*

Hristos este Logosul Creator prin Care au fost create toate lucrurile, văzute şi nevăzute, şi tot El este şi Logosul Mântuitor în Care se realizează recapitularea tuturor lucrurilor, după cum mărturiseşte Apostolul Pavel, zicând că Dumnezeu a binevoit „ca toate să fie iarăşi unite în Hristos" (Efeseni 1, 10). Sfântul Chiril al Alexandriei spune şi el: „Fapta recapitulării indică rea-

---

[72] *Ibidem,* p. 290.

[73] N. Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *op.cit.,* p. 398. Ereziile antitrinitare sunt următoarele: monarhianismul, subordinaţianismul, unitarismul (socianismul) şi triteismul. *Monarhianismul* învaţă că Dumnezeu este Unul singur, fiindcă în El nu poate exista pluralitate. Reprezentanţii acestui curent se împart în două ramuri: una *dinamică,* a lui Paul de Samosata (Siria), secolul al III-lea, care învăţa că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt nu sunt persoane, ci numai puteri dinamice ale unicului Dumnezeu, şi ramura *modalistă,* care susţinea, prin Sabelie, prezbiter din Ptolemaida, la sfârşitul secolului al II-lea şi la începutul celui următor, că în Treime există o singură persoană, Care Se manifestă, rând pe rând, ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt. *Subordinaţianismul* are trei ramuri: cea *ariană,* care învăţa că Hristos nu este Dumnezeu, ci numai om. Această erezie, pusă în circulaţie de Arie, prezbiter din Alexandria, a fost combătută de Sinodul I ecumenic de la Niceea, unde s-a stabilit că Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, este deofiinţă cu Tatăl (omousios). A doua ramură este cea *macedoniană,* care învăţa că Duhul Sfânt nu este Dumnezeu, ci numai o creatură. Reprezentantul acestui curent, Macedonie, episcop de Constantinopol (†365), a fost combătut de Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (318), care a hotărât că Duhul Sfânt este „închinat şi slăvit" cu Tatăl şi cu Fiul, ca Dumnezeu adevărat. A treia ramură este constituită din *unitarieni,* care resping învăţătura trinitară şi vorbesc de un Dumnezeu monopersonal, ca în Vechiul Testament. Reprezentantul mai cunoscut al acestui curent a fost Fast Socinus, din Polonia (†1604). *Triteismul* a fost promovat de Ioan Filipon din Alexandria, la jumătatea secolului al IV-lea, care susţinea că fiecare Persoană divină posedă natura dumnezeiască în mod separat, ca şi cum n-ar mai fi vorba de un singur Dumnezeu, ci de trei. Cum această erezie a prins teren mai mult în Apus, ea a fost combătută de Sinodul IV de la Lateran (1215).

[74] Nichifor Crainic, *op. cit.,* p. 8.

ducerea la ceea ce era la început a celor ce au crezut în ceea ce era contrar"[75]. Această acţiune de recapitulare începe însă o dată cu coborârea Duhului la Cincizecime peste Apostoli, sub forma limbilor de foc, şi cu întemeierea istorică a Bisericii. „Numai după ce S-a înălţat Hristos la Dumnezeu şi Tatăl ne-a trimis nouă pe Duhul (Ioan 11, 7)"[76], spune Sfântul Chiril al Alexandriei. Trebuia să Se înalţe Hristos cu trupul la deplina spiritualitate şi comuniune cu Tatăl, pentru ca prin Trupul Său ajuns la suprema forţă de iradiere spirituală să reverse Duhul peste Biserică. Biserica văzută ia fiinţă la Rusalii, pentru că atunci Se coboară Duhul, Care dă Apostolilor focul credinţei şi prin Care începe opera de recapitulare şi transfigurare a lumii în Hristos. Recapitularea şi transfigurarea deplină a tuturor lucrurilor va avea loc la sfârşitul veacurilor, când Hristos va veni să judece viii şi morţii. Atunci drepţii se vor bucura de comuniunea lor veşnică cu Tatăl în Hristos şi Duhul Sfânt, iar cei nevrednici vor cunoaşte singurătatea şi întunericul etern al depărtării lor de Dumnezeu. Persoana lui Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat şi opera Sa pornesc de la Treime spre a aduce oamenii în comuniune cu Treimea prin recapitularea lor în Persoana Sa teandrică de Cuvânt întrupat. *Dogma recapitulării eterne în Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt, este o a treia dogmă fundamentală a creştinismului.*

Dogmă şi teologie

Dogmele, ca expresie doctrinară a planului de mântuire şi de îndumnezeire a celor ce cred, au nevoie de o punere continuă în lumină a conţinutului lor nesfârşit, prin teologie[77]. Nevoia explicării teologice a dogmelor ca puncte definite ale credinţei vine, în primul rând, din faptul că ele sunt formule concise şi paradoxale, care cuprind raportul cu Dumnezeu cel infinit cu creatura finită în drumul nesfârşit al acesteia către infinit. Deşi definite în formă, dogmele au un conţinut infinit care se cere mereu scos la iveală, fiindcă Dumnezeu ţine seama de împrejurările noi în care trăim şi Se manifestă sub aspecte inedite[78]. Credincioşii nu pot rămâne numai la repetarea formulelor schematice ale dogmelor, ci caută să intre în adâncimea nesfârşită a înţelesului lor, ajutându-se de o explicare bazată pe Sfânta Scriptură şi pe Sfânta Tradiţie. Teologia este astfel o necesitate impusă de necesitatea Bisericii de a explica credincioşilor aspecte ale credinţei lor. Rezultatele explicării teologice, intrate în întrebuinţarea permanentă a Bisericii, sunt identice cu Tradiţia bisericească în sens larg şi cuprind în ele o înţelegere îmbogăţită a Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii apostolice, pusă în slujba desăvârşirii credincioşilor. Dar ea nu are autoritatea definiţiilor dogmatice[79]. *Explicarea teologică face parte din Tradiţia bisericească, care continuă Tradiţia apostolică şi aprofundează conţinutul nesfârşit al dogmelor în lumina Sfintei Scripturi şi a culturii care evoluează în decursul timpului.*

Între dogme şi învăţătura Bisericii există atât o identitate de fond, cât şi o distincţie formală. Învăţătura ţine organic de dogme, fiind conţinutul explicit al dogmelor, dar până când învăţătura n-a fost definită oficial prin sinoadele ecumenice a rămas o învăţătură bisericească în sens larg, ca teologumenă. Teologumenele au autoritate bisericească în conţinutul lor, fiindcă ţin

[75] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.,* p. 91.
[76] *Ibidem*.
[77] *Ibidem,* p. 92.
[78] *Ibidem,* p. 93.
[79] *Ibidem,* p. 98.

organic de dogme, dar nu dispun de autoritatea formulelor dogmatice ale sinoadelor oficiale. S-a vorbit adesea de o deosebire între dogme şi teologumene, dogmele fiind formule stabilite de Biserică oficial, iar teologumenele fiind explicări teologice lipsite de formulare bisericească oficială, deşi au legătură organică cu dogmele. Una din teologumenele cele mai răspândite în Biserica Ortodoxă este cea a energiilor necreate. Pe de o parte, această doctrină palamită are legătură cu dogmele fundamentale ale Bisericii, la care ne-am referit anterior, fiindcă constituie sinteza superioară dintre nemişcarea şi mişcarea lui Dumnezeu şi explică coborârea reală a lui Dumnezeu la oameni şi înălţarea oamenilor la Dumnezeu. Dar, pe de altă parte, cu toată importanţa pe care această doctrină o are în teologia şi spiritualitatea Bisericii Ortodoxe, ea n-a căpătat o formulare oficială din partea unui sinod ortodox. Cu cât teologumenele cuprind în ele în mod mai desăvârşit consensul Bisericii cu atât se apropie mai mult de dogmă[80]. *Deşi nu sunt învestite cu autoritatea unui sinod ecumenic, teologumenele fac parte din Tradiţia bisericească atâta vreme cât păstrează legătura organică cu dogmele de credinţă şi se bucură de o largă circulaţie în Biserica Ortodoxă.*

Datorită libertăţii revendicate în numele raţiunii umane, cultura europeană a reuşit să depăşească concepţia statică a epocii medievale şi să înainteze către mişcarea şi dinamismul epocii moderne, lucru care i-a permis să realizeze progrese însemnate în domeniul ştiinţelor naturale. Datorită acestei mutaţii culturale, lumea a fost transformată într-o realitate autonomă, care L-a eliminat pe Hristos din creaţie ca Logos Creator şi a proclamat, în opoziţie cu deificarea veritabilă a omului în Hristos ca Logos Mântuitor, autodeificarea omului şi prosternarea lui în faţa valorilor materiale ale lumii, aşa cum a făcut şi Adam. Pe această cale s-a subminat centralitatea lui Hristos, ca Dumnezeu şi om nedespărţit, iar lumea a pierdut sensul mişcării şi devenirii ei eshatologice, prăbuşindu-se într-o criză spirituală, pierzând sensul eshatologic al creaţiei şi al omului. În aceste condiţii, rolul teologiei este acela de a redescoperi sensul istoric al devenirii eshatologice a creaţiei în lumina lui Hristos ca Logos Creator, prin Care s-a zidit lumea, a lui Hristos ca Logos Mântuitor, prin Care s-a restaurat lumea, şi a lui Hristos ca Logos Biruitor, ca împlinire finală a creaţiei, cerul şi pământul nou al Împărăţiei lui Dumnezeu. *Una din cele mai importante sarcini ale teologiei actuale este aceea de a explica şi a îndruma, prin contribuţii care se înscriu în învăţătura Bisericii, toată mişcarea creaţiei spre Dumnezeu, în lumina teandriei nedespărţite a lui Hristos.*

Rezultatele acestor strădanii teologice trebuie însă să se încadreze în învăţătura Bisericii, iar cu cât ele vor fi hrănite mai mult de învăţătura moştenită din tot trecutul şi din practicarea lor în rugăciune, în cultul, în spiritualitatea autentică a Bisericii, în dialogul viu al Bisericii cu Hristos, cu atât mai mult vor înviora şi îmbogăţi acest dialog. De aceea s-a spus: „Dacă eşti teolog, roagă-te cu adevărat, şi dacă te rogi cu adevărat, eşti teolog”[81]. Despre folosul rugăciunii comune Sfântul Ioan Gură de Aur spune că: „Nu vei fi ascultat când chemi pe Dumnezeu de unul singur aşa cum eşti ascultat când o faci împreună cu fraţii tăi”[82]. Toţi Părinţii Bisericii au afirmat că nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu cu înţelegerea, fără rugăciune şi purificarea de patimi, ca să depăşească astfel hotarul teologiei speculative şi să progreseze către o teologie duhovnicească, care adaptează mintea la realităţile lumii cereşti. Apofatismul opreşte mintea noastră de a urma căile naturale şi de a forma noţiuni care să înlocuiască realităţile spirituale[83].

[80] *Ibidem,* p. 87.
[81] *Ibidem,* p. 101.
[82] *Ibidem,* p. 102.
[83] *Ibidem,* p. 108.

Apofatismul constituie un obstacol în calea raţiunii care încearcă să imagineze pe Dumnezeu după chipul omului, în mod reducţionist, prin faptul că promovează experienţa duhovnicească, ce adaptează mintea noastră la realităţile cereşti. „A fi desăvârşit, în sens ortodox, înseamnă a vedea lumina lui Dumnezeu strălucind în propria minte şi a-ţi vedea propria minte strălucind suprafiresc în lumina lui Dumnezeu”[84]. Teologia duhovnicească întemeiată pe apofatism ne deschide faţă de Dumnezeu, faţă de credincioşi şi faţă de destinul lor eshatologic. *Progresul real al teologiei constă în fidelitatea faţă de Revelaţia în Hristos, cuprinsă în Sfânta Scriptură şi Tradiţie şi trăită neîntrerupt în viaţa Bisericii, în responsabilitatea faţă de credincioşi şi epoca lor culturală şi în deschiderea faţă de viitorul lor eshatologic şi al lumii.*

Scriptura şi Tradiţia în teologia contemporană

Raportul dintre Scriptură şi Tradiţie s-a aflat în centrul dezbaterilor teologice dintre catolici şi protestanţi, în trecut şi astăzi. Pătrunşi de sentimentul demnităţii unice care revine cuvântului Scripturii, reformatorii au respins anumite practici şi afirmaţii doctrinare catolice, justificate în numele autorităţii şi tradiţiei, pe temeiul principiului reprezentat de Scriptură. Reformatorii au recunoscut Părinţii şi sinoadele ecumenice din primele cinci secole, ca şi puritatea Bisericii primare, şi le-au pus la baza consensului pentru restaurarea unităţii creştine. Această recunoaştere trebuia să se întemeieze pe conformitatea oricărui tip de dezvoltare eclesială cu cuvântul din Scriptură, fiindcă orice aport al Tradiţiei era considerat ca fiind lipsit de valoare în raport cu Scriptura. „Principiul Tradiţiei nu era negat, ci aplicaţiile lui erau riguros dependente de criteriul suveran al Sfintei Scripturi, luat atât sub raportul lor material (conţinutul), cât şi sub cel formal. Protestanţii lăsau astfel o poartă întredeschisă dialogului lor cu catolicii, dar catolicii au răspuns cu ofensiva Contrareformei tri-dentine, spulberând posibilitatea oricărui dialog[85]. Trebuie recunoscut că acest dialog ar fi fost greu de acceptat de către catolici din momentul în care Reforma a identificat pe Dumnezeu cu Scriptura, punând bazele unei relaţii subiective sau interioare între credincios şi Dumnezeu, care face abstracţie de preoţia sacramentală din viaţa Bisericii.

Faţă de principiul „Sola Scriptura”, invocat de protestanţi, Conciliul tridentin a răspuns cu afirmaţia că: „Adevărul revelat este cuprins parte în Scriptură, parte în Tradiţie” („...partim contineri in libras scriptis, partim in sine scriptum traditionibus”). Pe acest temei, Conciliul II Vatican a subliniat că „Biserica dobândeşte siguranţa asupra tuturor lucrurilor revelate nu numai pe temeiul lui „sola Scriptura”[86], ci şi pe cel al Tradiţiei. Mai mult chiar, dogmele sunt înţelese astfel ca mijloc de creştere şi dezvoltare istorică a înţelegerii lucrurilor cuprinse în Tradiţie, fie sub raportul material al conţinutului, fie sub cel formal al cuvântului. Tradiţia este considerată astfel ca mijlocul prin care teologia catolică a ajuns la concluzia, printre multe altele, că preoţia sacramentală ţine locul lui Hristos în Biserică şi acţionează „in persona Christi”. Astfel, pe cât de mult au subliniat protestanţii relaţia subiectivă a credinciosului cu Hristos în virtutea Scripturii, renunţând la preoţia sacramentală, pe atât de mult catolicii au subliniat caracterul obiectiv al

[84] Nichifor Crainic, *op.cit.,* p. XXI.
[85] F. Adrusso, *Tradizione,* în „Nouvo Dizionario di Teologia", Edizione Paoline, Torino, 1988, p. 1775.
[86] *Ibidem,* p. 1778.

preoţiei sacramentale, care ţine locul lui Hristos în Biserică, pe temeiul unei tradiţii care pierde legătura cu Scriptura. În realitate, şi într-un caz şi în celălalt se face abstracţie de prezenţa personală a lui Hristos în Biserică atât pe plan subiectiv, cât şi obiectiv. *Astfel, dilema dintre relaţia subiectivă şi obiectivă a credinciosului cu Dumnezeu, una întemeiată pe Scriptură, alta pe Tradiţie, se bazează pe autonomia lumii naturale faţă de lumea supranaturală.*

Biserica Ortodoxă consideră că adevărata relaţie dintre Scriptură şi Tradiţie se descoperă numai în lumina Persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos, fiindcă ambele ne arată că Hristos coboară în viaţa Bisericii ca să înalţe pe credincioşi la comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi. Nu se poate invoca Scriptura ca să se elimine preoţia sacramentală din cuprinsul Tradiţiei apostolice şi nu se poate invoca nici Tradiţia ca să se confere preoţiei sacramentale locul cuvenit lui Hristos în viaţa Bisericii văzute, în opoziţie cu Sfânta Scriptură. Scriptura păstrează puritatea Tradiţei apostolice, iar Tradiţia patristică ne ajută să interpretăm corect Sfânta Scriptură. Există şi o tradiţie bisericească, aşa cum am văzut mai sus, dar rolul ei nu este cel de a contribui extensiv la completarea Revelaţiei divine cu adevăruri noi de credinţă, care nu se regăsesc în Sfânta Scriptură, ci de a contribui la aprofundarea intensivă a Revelaţiei divine, în funcţie de epocile istorice parcurse de Biserică şi de specificul lor cultural, pentru a face posibilă întâlnirea mereu înnoită a lui Hristos cu ucenicii Săi în Biserică. Revelaţia rămâne neschimbată peste veacuri, în Hristos, fiindcă este de origine divină şi sfântă, în timp ce cultura evoluează de la epocă la epocă, fiindcă este supusă schimbării ca şi omul. Biserica a străbătut epoca antică, epoca medievală, epoca modernă şi pe cea contemporană, şi de fiecare dată a trebuit să ţină seama de cultura vremii, ca să poată da răspunsurile cuvenite la sfidările pe care le-a avut de întâmpinat din partea lumii şi să facă posibilă întâlnirea dintre Hristos şi ucenicii Săi în condiţiile vremii şi culturii respective. Dar această întâlnire a lui Hristos cu credincioşii devine o realitate numai atunci când se depăşeşte ruptura dintre lumea naturală şi cea supranaturală, provocată de filosofie şi cultură, şi se întemeiază pe ordinea universală şi raţională a creaţiei, care îşi are originea în Hristos ca Logos şi Raţiune a Tatălui. *Astfel, revelaţia naturală şi cea supranaturală, ori Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie se completează reciproc numai în lumina lui Hristos ca Pantocrator, Care le ţine pe toate în Sine (Coloseni 1, 17).*

CUNOAŞTEREA LUI DUMNEZEU

PROBLEMATICA CONTEMPORANĂ

Cunoaşterea speculativă şi cunoaşterea existenţială a lui Dumnezeu

Dupa cuvântul arhimandritului Justin Popovici, astăzi există numai două filosofii: cea **divino-umana şi cea omenească**. Una este filosofia unitatii, a monismului divino-uman, si cealalta filosofia diviziunii, a pluralismului omenesc. **Toata filosofia omeneasca se misca in cercul vicios al mortii si mortalitatii**, in care s-au scindat, din cauza pacatului, si simtirea si constiinta omului. Prin acesta filosofie a intrat in om si in lume o intreaga "legiune" si din acesta cauza omul si lumea au devenit "legiune"; "legiune" (Luca 8,30) este aici numele omului si al lumii. Aici toate respire moartea; aici toate sunt "omenesti, mult prea omenesti". De aceea, purtator de Hristos fiind, Apostolul sfatuieste cu intelepciune: "Fratilor, sa nu va rapeasca cineva cu filosofia si cu desarta inselaciune, din predania omeneasca, dupa stihiile lumii, si nu dupa Hristos (**Coloseni 2,8**) (arhim. Justin Popovici – Omul si Dumnezeu-omul. Abisurile si culmile filosifiei.)

Filosofia **divino-umana** este filosofia experientei divino-umane. In ea toate se bazeaza **pe experienta, pe traire in har si pe fapta**. Aici nu este nimic abstract, nimic care sa nu fie real. Toate sunt o realitate divino-umana, pentru ca in Dumnezeul-om Hristos "locuieste trupeste toata plinatatea Dumnezeirii" si de aceea toti sunt indemnati sa fie "deplini intru El" (Col. 2, 9-10). Atunci cand se incorporeaza cu toata fiinta lui in Hristos si se umple tot de El, **omul dobandeste simtirea si constiinta divino-umana a unitatii intregi a macrocosmosului si este mistuit de simtamantul comun ca toti suntem responsabili de tot si de toate;** durerile tuturor fiintelor sunt durerile proprii, necazurile tuturor fapturilor sunt necazurile lui proprii. Toti alcatuiesc in Hristos un trup divino-uman, Biserica, iar Hristos este Capul trupului Bisericii (col. 1,18). El este Cel care da gandire si simtire gandului si simtamantului oricarui crestin; Iisus Hristos sobornicizeaza simtirea si constiinta fiecarui membru al Bisericii, asa incat sa traiasca laolalta "cu toti sfintii", intrucat traieste in Dumnezeul om Hristos. De aceea, **Biserica are drept filosofie filosofia divino-umana a unitatii a toate si simtamantul divino-uman al acesteia.**

Salvarea de egoism si de satanism se gaseste numai in divino-umanizarea lui Hristos, pentru ca numai prin divino-umanizare se restabileste simtamantul de sine al omului si sentimental lui fata de lume; omul se simte si se recunoaste intretesut laolalta cu toate fiintele si cu toate creaturile; unitatea a toate este cea mai reala si cea mai directa realitate pentru constiinta si pentru simtirea lui. Un astfel de om se aduna pe sine insusi neintrerupt in Dumnezeu prin rugaciune si credinta, prin iubire si dreptate, prin milostivire si adevar si prin toate celelalte nevointe si virtuti evanghelice. Aceasta concentrare a omului in Dumnezeu, aceasta concentrare de sine in Dumnezeul-om, intareste in el pana la un grad neinchipuit de mare simtirea si constiinta intregii unitati macrocosmice. Atunci omul in Hristos inunda intreaga zidire si toate fiintele cu uriasa lui dragoste si milostivire. Cu lacrimi se roaga pentru toti si pentru toate, pentru ca simte si cunoaste ca nimeni altul ca iubirea si mila lui Hristos sunt singura mantuire a pacatosilor si slava nemuritoare a dreptilor. In acesta iubire a lui Hristos se gaseste toate filosofia

optimismului vesnic, tot asa cum in ura satanica se gaseste toata filosofia pesimismului ucigator de oameni. Iar in fata omului se ridica atat una cat si alta.

Arhimandritul Justin Popovici face parte din galeria marilor personalitati teologice din lumea ortodoxa si este considerat drept un stalp, o temelie si un marturisitor al adevaratei credinte ortodoxe. Cele doua filosofii, despre care se vorbeste mai sus,arata ca prin opera sa teologica vrea sa **dea un raspuns la sfidarea lumii secularizate, prin accentul pus pe experienta duhovniceasca si trairea vietii in Hristos**, pe care o subliniaza in mod particular. Desigur, are dreptate atunci cand, pasind pe urmele Sfantului Apostol Pavel, se declara impotriva intelepciunii omenesti, care indeparteaza omul de Dumnezeu si prezinta moartea ca singura alternativa a existentei umane. **Nichifor Crainic** spune si el ca o cultura care se desparte de dumnezeu isi pierde unitatea si se transforma intr-o pluralitate de curente si ideologii care dezintegreaza persoana umana. Parintele Justin Popovici devine radical atunci cand trece cu vederea peste o afirmatie importanta a Sf. Pavel, care spune ca **"cei ce n-au lege, din fire fac ale legii".** Asta inseamna ca pacatul n-a distrus chipul lui Dumnezeu din om, pentru ca omul dispune de resurse intelectuale care ii permit sa-si organizeze viata potrivit cu voia lui Dumnezeu inscrisa in fiinta oamenilor. Ca rezultat al omului care se lupta cu pacatul, cultura sau intelepciunea umana are atat aspecte negative, cat si pozitive, iar **meritul Sf. Vasile cel Mare** a fost acele de a sfatui pe tineri sa culeaga din gradina culturii roadele ei bune, pe care sa le foloseasca la edificarea lor spirituala si culturala.

Se uita adesea ca Hristos este nu numai Logosul intrupat, Care ne-a adus Revelatia divina supranaturala, ci si **Logosul etern alTatalui, Care lumineaza pe tot omul care vine in lume.** Cu toate ca mintea omului este umbrita de pacat, au existat filosofi, ca Socrate, Platon sau Aristotel, care s-au ridicat cu mintea catre lumea valorilor eterne, de bine, adevar sau frumos, si au pregatit calea lumii antice pentru primirea lui Hristos. Acesta este motivul pentru care acesti filosofi isi afla loc in erminia picturii bisericesti, in calitatea lor de pedagogi ai lumii vechi catre Hristos. Chiar si **stiinta contemporana**, care pana mai ieri era un adversar inversunat al crestinismului, a devenit astazi aliatul lui, pentru ca **a inceput sa bata la poarta transcendentei sis a vorbeasca despre rationalitatea creatiei.** Aceasta rationalitate, care a fost pusa in evidenta de Sfintii Parinti ai Bisericii Rasaritene, are o dubla importanta pentru cunoasterea lui Dumnezeu. Pe de o parte, ea depaseste o cunoastere speculativa a lui Dumnezeu,care face abstractie de prezenta lui Dumnezeu in om si creatie si se rezuma la un joc intelectual teoretic, care submineaza credinta sau promoveaza indiferentismul religios. Rationalitatea creatiei atesta prezenta imanenta a lui Dumnezeu in om si creatie. Pe de alta parte, aceasta rationalitate a creatiei constituie mijlocul prin care Logosul Creator si Mantuitor coboara catre om pentru ca acesta sa faca experienta corecta si reala a intalnirii si transfigurarii lui in Hristos. (Karl Christian Flemy – Dogmatica experientei eclesiale. Innoirea teologiei ortodoxe contemporane, Sibiu 1999) Caci **rolul cunoasterii duhovnicesti a lui Dumnezeu este acela de a contribui la progresul spiritual si moral al crestinului in Hristos.** Lucrul cel mai important pe care il aflam de la parintele J. Popovici este faptul ca **adevarata cunoastere a lui Dumnezeu are caracter existential.**

Aspectele cunoaşterii lui Dumnezeu

Cunoasterea lui Dumnezeu se realizeaza **pe cale naturala si supranaturala.** Cunoasterea naturala are in vedere creatia si cauta sa **descopere pe Dumnezeu in calitate de Cauza creatoare si sustinatoare a lumii, prin contemplarea rationala o cosmosului,** in timp ce cunoasterea supranaturala are in vedere pe Dumnezeu care se descopera omului pe **calea experiantei apofatice, exprimata in termini catafatici, sau prin experienta pe care o dobandeste omul credincios din intamplarile vietii.** Cu toata distinctiadintre ele, **aceste trei cai de cunoastere a lui Dumnezeu raman complementare intre ele, fiindca fiecare contribuie la desavarsirea spirituala si morala a credinciosului in Hristos, in lumina Reveletiei dumnezeiesti si a prezentei lui Dumnezeu in creatie (Fac. 1, 1-2 –duhul lui Dumnezeu + Fac. 1, 3 " Sa fie lumina").** Dincolo de orice autonomie a lumii naturale, care a golit cunoasterea lui Dumnezeu de continutul ei duhovnicesc, Dumnezeu coboara catre om pentru ca omul sa se inalte la adevarata cunoastere a lui Dumnezeu. "Caci aceasta este viata vesnica, sa te cunoasca pe Tine, singurul Dumnezeu adevarat, si pe Iisus Hristos pe Care Tu L-ai trimis" (Ioan 17,3). In cele ce urmeaza vom vorbi despre cunoasterea naturala si supranaturala a lui Dumnezeu, despre cunoasterea catafatica si apofatica a lui Dumnezeu, despre raportul complementar dintre ele si despre cunoasterea lui Dumnezeu din imprejurarile vietii. La sfarsit vom pune in evidenta dinamismul cunoasterii lui Dumnezeu in teologia si spiritualitatea ortodoxa, care porneste de la Chipul lui Dumnezeu in om si inainteaza spre asemanarea lui cu Dumnezeu in Hristos.

Cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu

Potrivit traditiei patristice, **exista o cunoastere naturala a lui Dumnezeu care porneste de la creatie catre Creatorul ei.** Pe aceasta cale il cunoastem pe Dumnezeu cu ajutorul ratiunii, in calitatea Sa de cauza creatoare si sustinatoare a lumii. Sf. Grigore de Nazianz spune ca: "Cel ce priveste o chitara mimunat intocmita si buna in armonia si oranduirea ei… n-ar putea sa nu se gandeasca la creatorul chitarei, chiar daca nu-l cunoaste din vedere; asa ne este evident si noua Cel ce le-a creat pe toate, le misca si le conserva, chiar daca nu-L cuprindem cu intelegerea".

1. La baza acestei cunoasteri se afla rationalitaea creatiei, care vadeste intelepciunea si marirea Creatorului: **"Cerurile spun slava lui Dumnezeu si facerea mainilor Lui o vesteste taria"(Ps. 18,1). "Taria"** aceasta este **ordinea rationala a cretiei prin care Logosul tine in existenta toate cele create.** Daca omul poate cunoaste pe Dumnezeu din natura, aceasta se datoreaza faptului ca Logosul a sadit in firea oamenilor si facultatea cunoasterii Lui prin rationalitatea creatiei. Caci ne spune Sf. Maxim Marturisitorul: "precum oasele sustin sangele si trupul, la fel ratiunile mai presus de orice intelegere despre Dumnezeu , aflandu-se in sanul fapturilor, creeaza si sustin in chip nestiut fiintele lucrurilor si dau nastere oricarei cunostinte si virtuti".

2. Dar o data cu facultatea cunoasterii, **Dumnezeu a mai sadit in om si tendinta existentiala catre Dumnezeu.** "Caci Dumnezeu, Care a creat cu intelepciune orice natura si a

sadit tainic in fiecare dintre fiintele rationale facultatea prima a cunoasterii despre El insusi, ne-a daruit noua, oamenilor umili, ca un Stapan a toate, dorinta firii orientate catre El (Sf. Maxim Marturisitorul). Insa aceasta dorinta a firii orientate catre Dumnezeu nu functioneaza independent de El. "Asa cum ochiul nu poate sa perceapa cele sensibile fara lumina soarelui, la fel mintea omeneasca nu ar primi vreo vedere duhovniceasca fara lumina Duhului. Cea dintai lumineaza simtul vazului prin firespre perceperea corpurilor, cea de-a doua lumineaza mintea spre contemplare, pentru a intelege cele mai presus de simturi (Sf. Maxim Marturisitorul).

3. Chiar si cunoasterea naturala a lui Dumnezeu **nu este total naturala,** fiindca se realizeaza cu ajutorul supranatural a lui Dumnezeu. Caci "puterile de cautare si cercetare a lucrurilor dumnezeiesti sunt sadite in firea oamenilor, *fiintial*, de catre Facator, prin insasi aducerea lor la existenta, iar descoperirile lucrurilor dumnezeiesti le impartaseste prin har si puterea Prea Sfantului Duh" (Sf. Maxim Marturisitorul).

Cunoasterea naturala a lui Dumnezeu de catre om a fost sadita de Dumnezeu in fiinta omului pentru ca omul sa tinda firesc spre Dumnezeu cu ajutorul harului Sau.

Rom. 1, 19-23 - "pentru ca ceea ce se poate cunoaste despre Dumnezeu este cunoscut de catre ei; fiindca Dumnezeu le-a aratat lor. Cele nevazute ale Lui se vad de la facerea lumii, intelegandu-se din fapturi, adica vesnica Lui putere si dumnezeire, asa ca ei sa fie fara cuvant de aparare, pentru ca, cunoscand pe Dumnezeu, nu L-au slavit ca pe Dumnezeu, nici nu I-au multumit, ci s-au ratacit in gandurile lor, si inima lor cea nesocotita s-a intunecat. Zicand ca sunt intelepti, au ajuns nebuni. Si au schimbat slava lui Dumnezeu celui nestricacios cu asemanarea chipului omului celui stricacios si al pasarilor si al celor cu patru picioare si taratoarelor".

Cunoaşterea supranaturală a lui Dumnezeu

Daca prin ratiune il cunoastem pe Dumnezeu pornind de la reveletia naturala, **pe cale supranaturala il cunoastem pe Dumnezeu prin revelatia divina.** Cunoasterea lui Dumnezeu intemeiata pe Revelatia divina are un **caracter paradoxal.** Pe de o parte Sfanta Scriptura spune ca Dumnezeu poate fi vazut: "Caci am vazut slava Lui, slava ca a Unuia-Nascut, plin de har si de adevar **(Ioan 1,14)**, pe de lata parte, tot Scriptura afirma: "Cel ce singur are nemurire si locuieste intru lumina neapropiata; pe Care nu L-a vazut nimeni dintre oameni, nici nu poate sa-L vada, a Caruia este cinstea si stapanirea vesnica!" **(I Tim. 6,16)**. La baza acestui caracter paradoxal al cunoasterii lui Dumnezeu se afla **notiunea de persoana,** care reflecta in ea taina naturii divine incomunicabile, dar care deschide fiinta divina spre comunicare prin energiile necreate. **Comunicabilitatea lui Dumnezeu** prin energiile necreate constituie **baza teologiei catafatice**, in timp ce **incomunicabilitatea** lui Dumnezeu dupa fiinta Sa formeaza **obiectul teologiei apofatice**. Teologia apofatica este mai presus de teologia catafatica, care oscileaza intre aspectul afirmativ sic el negativ al cunoasterii lui Dumnezeu. Prin **cunoasterea apofatica avem o experienta directa a prezentei tainice a lui Dumnezeu, care depaseste simpla lui cunoastere rationala.** Prezenta lui Dumnezeu implica o sesizare superioara a bogatiei infinite a lui Dumnezeu, cu neputinta de inteles si de exprimat, cunoasterea apofatica ramane superioara celei catafatice sau rationale (Sf. Maxim Marturisitorul). Cunoasterea **apofatica cauta sa**

adapteze mintea omului la realitatile dumnezeiesti care depasesc orice cuvant, pentru ca omul sa tinda spre asemanare cu Dumnezeu prin progresul lui spiritual si moral.Cunoasterea **apofatica impiedica omul sa transforme pe Dumnezeu in idol**, sau cum spune Sf. Grigorie de Nyssa:"Cuvantul dumnezeiesc porunceste in primul rand, ca Dumnezeu sa nu fie asemanat cu nimic din cele cunoscute de oameni. Caci tot intelesul care se iveste in minte prin vreo inchipuire, care cuprinde totul ca o notiune si ca o conjuctura a firii, plasmuind un idol al lui Dumnezeu, nu-L vesteste pe El". **Crestinismul** nu e o scoala filosofica care speculeaza cu notiuni abstracte, ci, inainte de toate, **este experienta comuniunii omului cu Dumnezeu Cel viu**. *Prin apofatism se evita reducerea lui Dumnezeu la mintea naturala a omului la realitatile vietii si comuniunii dumnezeiesti ale Sfintei Treimi.*

Complementaritatea cunoaşterii catafatice şi apofatice

Cunoasterea rationala a lui Dumnezeu nu se poate confunda cu cunoasterea apofatica a lui Dumnezeu, dar intre ele exista o **complementaritate**. Cel ce are o cunoastere **rationala** a lui Dumnezeu **si-o completeaza cu cea apofatica,** iar cel ce are o experienta apofatica inalta, **cand se exprima, recurge la termenii celei rationale.** Pe de o parte, "Cel ce scruteaza adancurile tainei lui Dumnezeu primeste in suflet, in mod tainic, o modesta intelegere a invataturii despre cunoasterea lui Dumnezeu, dar nu poate clarifica prin ratiune aceasta adancime negraita a tainei", spune **Sf. Grigorie de Nyssa. Chiar daca cunoasterea catafatica nu poate clarifica adancimea tainei lui Dumnezeu, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu.** Afirmatiile cunoasterii catafatice a lui Dumnezeu trebuie aprofundate prin cunoasterea apofatica, inlumina lui Hristos ca Mantuitor. Pe de alta parte, cunoasterea apofatica, atunci cand vrea sa se talmaceasca pe sine pentru folosul **duhovnicesc al credinciosilor, recurge la termenii cunoasterii intelectuale, umplandu-i mereu cu un inteles mai adanc decat acela pe care il pot reda notiunile intelectuale (pr. Staniloaie).** Atunci cand Apostolul Pavel spune ca: "*cele ca ochiul n-a vazut, urechea n-a auzit si la inima omului nu s-au suit, acelea le-a descoperit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El", el exprima, prin termenii cunoasterii catafatice, atat cat e cu putinta, experienta apofatica a intalnirii personale cu Dumnezeu. Este adevarat ca in cunoasterea apofatica experienta intalnirii cu Dumnezeu este mult mai profunda decat in cea catafatica, fiindca este insotita de lupta purificarii omului de patimi,* insa trebuie retinut ca aceasta cunoastere a lui Dumnezeu ca persoana ne-o mijloceste, in ambele cunoasteri*, Revelatia supranaturala, care ne fereste de panteism.*

Astfel cunoasterea catafatica si cunoasterea apofatica nu se impotrivesc una alteia, ***ci se completeaza in lumina Revelatiei supranaturale si a Persoanei divino-umana a lui Hristos****, Care se afla in centrul ei ca Logos Creator si Mantuitor.*

Apofatismul nu inseamna fuga de lume in sens pietist. Este adevarat ca acela care patrunde in lumina slavei divine necreata are constiinta ca Dumnezeu, dupa esenta, este dincolo de aceasta vedere sau traire, caci Persoana este cu totul apofatica si nu poate fi definite prin ratiune, cum spune Sf. Grigorie de Nyssa. *Ar fi gresit sa atribuim cunoasterii apofatice un caracter pietist, care nu vrea sa stie de lume, fiindca lumea este opera Logosului divin prin*

Care Tatal a creat-o. Ca Persoana, Logosul este suprarational, dincolo de orice cunoastere, dar ca Ratiune absoluta poate fi cunoscut din ratiunile lucrurilor vazute si nevazute. Se spune ca trairea apofatica echivaleaza cu un simt al misterului,care nu exclude ratiunea sau sentimentul, dar este mai adanc decat ele. Intrucat Logosul este subiectul Ratiunii, Care are insine ratiunile tuturor lucrurilor, dar Care ramane dincolo de ratiune si sentiment, atunci *dinamismul cunoasterii apofatice a lui Dumnezeu implica si creatia.* Ridicarea peste lucrurile lumii nu inseamna disparitia acestora, ci o ridicare prin ele *dincolo de ele, in Dumnezeu ca Persoana Care nu poate fi definita.* Acesta este motivul principal pentru care apofatismul nu exclude o cunoastere rationala a lui Dumnezeu, ci se completeaza reciproc. ***Trairea apofatica a lui Dumnezeu este o caracteristica definitorie a Ortodoxiei*** *(in Liturghie, Taine sau ierurgii), pentru ca imbratiseaza intreaga creatie in Dumnezeu , in chip holistic.*

Cunoaşterea lui Dumnezeu din împrejurările vieţii

Daca cunoasterea intelectuala, afirmativa sau negativa, este un produs al *gandirii teoretice*, iar cea apofatica un rezultat al *experientei duhovnicesti*, cunoasterea lui Dumnezeu **din imprejurarile vietii are mai mult un caracter practic.** Fiecare om il cunoaste pe Dumnezeu din *mustrarile constiintei* pentru relele savarsite, din *necazurile trecatoare* sau mai indelungate, *din bolile proprii sau ale celor apropiati*, ca urmare a relelor savarsite. Insa omul mai cunoaste pe Dumnezeu si *din ajutorul pe care il primeste de la El pentru a birui necazurile si suferintele* pe care le are si care sunt un mijloc de intarire spirituala sau desavarsire morala. Toate imprejurarile acestea produc o *sensibilizare a fiintei noastre pentru sesizarea realitatilor de dincolo de lume, pentru cautarea unui sens al lor. Ele fac sufletul mai sensibil pentru prezenta lui Dumnezeu in preajma omului si il cheama la rugaciune.* Experientele dificile ale vietii **"care se infing ca niste cuie in fiinta noastra, ne imping la rugaciune mai simtita" (Sf. Maxim Marturisitorul). Starea de rugaciune e un mijloc de sesizare a prezentei lui Dumnezeu in cugetul uman**. "Cand vreo imprejurare de aici de jos il stramtoreaza si il apasa puternic, spune Sf. Ioan Gura de Aur, cugetul omului inalta rugaciuni curate si fierbinti catre cer, dupa cuvantul prooroculuii, care spune: "Intru necazul meu catre Domnul am strigat si m-a auzit (Ps. 119,1)". Dar **imprejurarile sensibilizeaza omul si fata de aproapele sau, ca dovada a iubirii noastre fata de Dumnezeu.** In fiecare om sarac sau bolnav ne intampina Hristos cerand ajutorul nostru. Mana intinsa a celui sarac este mana intinsa a lui Hristos pe cruce, pe care o prelungim prin indiferenta noastra. Prin pilda lui Iov, Dumnezeu ne arata ca iubirea fata de El si de semeni trebuie sa treaca prin proba suferintei noastre personale, care ne sensibilizeaza la suferinta aproapelui, in Hristos. *Ca si in cazul cunoasterii catafatice sau apofatice a lui Dumnezeu**, cunoasterea lui Dumnezeu din imprejurarile vietii ne conduce dinamic pe drumul propriu de desavarsire in Hristos.***

Dinamismul cunoaşterii lui Dumnezeu

Cele trei cai de cunoastere a lui Dumnezeu **isi au temeiul in izvorul puterii si luminii trinitare, care ne trage mereu mai sus in cunoasterea si in desavarsirea vietii.** Cunoasterea lui Dumnezeu prin ratiune, experienta apofatica prin credinta sau caracterul practice al cunoasterii lui Dumnezeu din imprejurarile vietii, toate isi au temeiul in lucrarea Sfintei Treimi, **Care coboara la om, pentru ca omul sa inainteze dinamic in cunoasterea lui Dumnezeu pe calea virtutilor**. Inaintarea in unirea cu Dumnezeu nu are doar caracter theoretic, ci este hranita **de efortul liber al virtutii**. Astfel, Sf. Ioan Gura de Aur spune ca : "Sufletul dezlegat de impatimirea celor pamantesti devine usor si, pornind, se inalta catre cele de sus, zboara de la cele de jos spre inaltime. Si nefiind nimic care sa opreasca miscarea lui (firea binelui exercitand o atractie asupra celor ce privesc spre ea) urca mereu mai sus de el, intinzandu-se prin dorinta dupa cele ceresti. Caci numai lucrarea virtutii hraneste puterea pentru osteneala" (Sf. Ioan Gura de Aur). Acest zbor al omului catre cele de sus arata ca Dumnezeu nu poate fi prins in notiuni, pentru ca este Izvorul vietii, iar cuvantul folosit trebuie sa faca mereu transparent pe Dumnezeu ca neincaput in el. "Caci tot intelesul care se iveste in minte prin vreo inchipuire, care cuprinde totul ca o notiune si conjuctura a firii, plasmuieste un idol al lui Dumnezeu si nu-L vesteste pe El" (Sf. Grigorie de Nyssa).

Cunoasterea lui Dumnezeu are un caracter paradoxal si dinamic, fiindca pe masura **ce se inalta cineva in cunoasterea Lui se inalta in intelegerea tainei lui de neinteles**. Are dreptate Sf. Ioan Gura de Aur atunci cand spune, cum am vazut mai sus, ca numai lucrarea virtutii hraneste osteneala spre desavarsire. Omul zidit dupa chipul lui Dumnezeu este menit sa se **inalte spre asemanarea cu Dumnezeu prin osteneala rugaciunii, ascezei si filantropiei, ca sa cunoasca maretia iubirii lui Dumnezeu fata de oameni si creatie si sa o marturiseasca fata de semeni.** ***Intr-o lume secularizata, dominate de iubirea de sine, toate cele trei cai arata ca Dumnezeu este cunoscut ca iubitor pe masura iubirii noastre fata de El si fata de semeni.***

FIINŢA LUI DUMNEZEU ŞI ATRIBUTELE DIVINE

Existenţa de Sine a lui Dumnezeu, Izvorul atributelor divine

Dionisie Aeropagitul socoteste ca **toate atributele divine isi au originea in existenta de Sine a lui Dumnezeu**. Dumnezeu este, pe de o parte, Cauza **"existentei tuturor celor ce exista",** dar pe de alta parte, Dumnezeu isi are Cauza existentei in Sine insusi. "Numim existenta de sine, spune Sf. Dionisie Aeropagitul, viata de sine, Dumnezeirea de sine, in inteles de obarsie, de Dumnezeu si de cauza, Cel Unul si cauza tuturor cea mai presus de obarsie si de fiinta". Sau cam spune Sf. Grigorie de Nazianz: "Caci cuprinzand totul in El, El are fiinta (to einai) fara incepit si fara sfarsit". "Dumnezeu era si va fi de-a pururi, sau mai curand de-a pururi. "Era" si "va fi" sunt sectiuni ale timpului si ale firii trecatoare. "Dumnezeu este Cel care este mereu (o de on aei)" (N. Chitescu, I. Todoran, I. Petruta). **Dumnezeu Se defineste El insusi**, in fata lui Moise, pe muntele Sinai, ca **"Cel ce este"** (Iesirea 3,14). **Dumnezeu este supraesenta tripersonala, sau tripersonalitatea supraesentiala, este Izvorul atributelor, care ramane mai presus de atribute**. Toate atributele isi au originea in Dumnezeu, "dar cum sunt ele insele, cum sunt in obarsia si intemelia lor, aceasta este mai presus de toata mintea, esenta si constiinta" (Sf. Dionisie Aeropagitul). Se spune despre atribute ca si ele sunt "de sine", ca sa se arate ca isi au suportul lor in Cauza suprema. **Dar atributele lui Dumnezeu isi dezvaluie bogatia lor treptat, pe masura ce devenim apti sa ne impartasim de ele** (pr. Prof. D. Staniloaie). Ca Persoana suprema, Dumnezeu este de la Sine, dar **prin atribute Dumnezeu da persoanei umane putinta de a se impartasi de aceasta calitate de Sine a Sa si a actelor Sale.** "Caci toate cele dumnezeiesti si cate s-au aratat noua se cunosc numai prin participarea noastra la ele" (Sf. Dionisie Aeropagitul).

Atributele divine isi au obarsia in existenta Persoanei unice si supreme a lui Dumnezeu,supraesentiala si apofatica, Care ramane Izvorul tuturor atributelor divine la care participa faptura.

Atributele şi lucrările necreate ale lui Dumnezeu

Viziunea teologiei rasaritene despre **atributele divine are caracter personal**, fiindca **atributele sunt mijlocul prin care Dumnezeul iubirii intra in dialog personal cu omul**, pentru ca acesta sa se inalte la viata de comuniune personala cu Dumnezeu in Treime. Conceptia ortodoxa despre atributele divine se intemeiaza pe **distinctia personala intre fiinta si lucrarile lui Dumnezeu, fiindca lucrarile divine care izvorasc din fiinta divina au caracter personal si se manifesta de la Tatal, ca Izvor al lor, in Fiul, Mijloc al lor, prin Duhul Sfant,** Capatul lucrarii treimice catre lume. Sf. Grigorie Palama a staruit si a dezvoltat distinctia dintra fiinta lui Dumnezeu si lucrarile Sale necreate, in functie de tendintele secularizante ale vremii sale, provocate de umanismul gandirii antice. Sinodul de la Constantinopol, din 1351, se refera la aceasta distinctie si declara: "Noi marturisim ca **aceasta energie este o miscare substantiala si**

fiintiala a lui Dumnezeu si afirmam ca ea purcade din esenta divina ca dintr-o sursa pururea izvoratoare. Aceasta energie nu este niciodata fara esenta divina, ci totdeauna ramane neseparata de ea. Din vesnicie energia exista impreuna si unita in mod inseparabil cu esenta dumnezeiasca, cu neputinta a fi disociata de aceasta nici in eternitate, nici in timp". Lucrarile lui Dumnezeu nu sunt insa decat atributele lui Dumnezeu, care se manifesta in diversitatea si unitatea lor treimica. **In fiecare din aceste lucrari sau energii este, in acelasi timp, Dumnezeu intreg, lucrator si mai presus de miscare.** Atributele lui Dumnezeu sunt cunoscute in manifestarea lor dinamica spre fapturi, si in masura in care ne impartasim de ele. Insusirile lui Dumnezeu, asa cum le **cunoastem noi, isi dezvolta bogatia in mod treptat, pe masura ce devenim apti sa ne impartasim de ele prin lucrarea harului si osteneala noastra.**

Atributele nu tin de fiinta lui Dumnezeu, ci sunt manifestarile puterilor lui Dumnezeu care sunt in jurul fiintei Sale, fiindca Dumnezeu ramane apofatic dupa fiinta lui, dar necreate.

Planul veşnic al lui Dumnezeu şi atributele Sale

Lucrarile lui Dumnezeu apar grupate nu numai dupa atributele pe care le activeaza si ni le impartasesc, ci si dupa diferite sectiuni **ale planului urmarit de Dumnezeu cu creatia.** Prin unele din aceste legaturi se inaugureaza perioade noi, care sunt anticipate de cele anterioare si continuate de cele urmatoare. **Creatia lumii** este urmata de **lucrarile providentei divine**, iar mantuirea, anticipata de proorociile Vechiului Testament, **culmineaza cu Intruparea si Invierea Fiului lui Dumnezeu si cu indumnezeirea fapturii prin lucrarea harului necreat.** Sf. Maxim Marturisitorul spune ca: "Dumnezeu a impartit veacurile in doua: in veacuri prin care Dumnezeu coboara la oameni si veacuri prin care omul se inalta la Dumnezeu". **Tot dinamismul sau miscarea creatiei spre indumnezeire isi are cauza in dimanismul lucrarilor dumnezeiesti, ca energii necreate care urmaresc conducerea creatiei spre indumnezeire potrivit planului divin vesnic**. Dumnezeu este Izvorul actelor care pornesc din El si prin care creatia este adusa spre El. ***Aceste acte nu-L imbogatesc si nu-L schimba pe Dumnezeu, intrucat El este mai presus de toate actele Sale si de toate atributele pe care le manifesta prin ele (pr. Prof. D. Staniloaie).***

Potrivit planului vesnic al lui Dumnezeu, atributele divine sunt expresia lucrarii Sale fata de lume, pentru ca El sa o conduca prin ele spre indumnezeirea ei.

Atributele divine şi modul lor de expunere

In cele ce urmeaza vom expune atributele divine **in functie de existenta de Sine a lui Dumnezeu, impartindu-le in :**

1 - <u>atribute</u> care tin de **<u>supraesentialitatea lui Dumnezeu</u>**, unde isi au locul asa-zisele **<u>atribute divine naturale</u>** – unde trebuie subliniat faptul ca **supraesentialitatea lui Dumnezeu, care ne ramane necunoscuta in sine, se face cunoscuta printr-o serie de atribute naturale dinamice in relatie cu noi, cum sunt infinitatea, simplitatea, eternitatea, supraspatialitatea sau omniprezenta si atotputernicia lui Dumnezeu.** In comparatie cu aceste atribute, lumea si fiinta noastra manifesta unele atribute corespunzatoare cu caracterul lor **creat si finit**, care nu pot fi intelese fara relatia lor dinamica cu atributele divine necreate. Caci asa cum esenta creata a lumii nu se poate explica fara supraesentialitatea necreata a lui Dumnezeu, tot astfel atributele create ale lumii nu se pot explica fara atributele dinamice necreate ale lui Dumnezeu. Esenta finit a lumii si esentele in care se ramifica ea sunt oranduite sa se ridice spre o participare tot mai mare la atributele divine, prin har (pr. Prof. D. Staniloaie).

2 - <u>atribute</u> care se refera la **spiritualitarea lui Dumnezeu**, unde se vorbeste de **<u>atributele de ordin intelectual si moral al lui Dumnezeu</u>** – care sunt legate de existenta divina, **ca existenta suprema cu caracter spiritual.** Atributele spirituale sunt mai greu de definit decat cele naturale, fiindca asa cum numai duhul omului cunoaste cele ce sunt ale omului, tot astfel numai Duhul lui Dumnezeu cunoaste cele ce sunt ale lui Dumnezeu, caci "Dumnezeu este Duh" (Ioan 4,24). **Esenta lui Dumnezeu este esenta spirituala si ea este suport pentru atributele spirituale de cunoastere, de dreptate, de sfintenie si de iubire.**

Atributele divine naturale si spirituale sunt mijloace prin care Dumnezeu supraesential si existential se oglindeste in esenta finita si spirituala a lumii, pentru ca lumea sa poata participa la aceste atribute, prin har.

I. Atributele divine referitoare la supraesenta lui Dumnezeu

<u>1. Infinitatea lui Dumnezeu</u>

Sensul infinitatii adevarate l-a lamurit Sf. Maxim Marturisitorul cand a spus ca in ea nu exista un interval pe care am nazui sa-l parcurgem pentru a ajunge la granite lui, dincolo de care sa inceapa un alt interval. Sf. Grigore de Nyssa spune ca faptura merge din inceputuri in inceputuri, fara sfarsit, fiindca tinde spre plenitudine. *Infinitul nu inseamna o aspiratie catre plenitudine*, **fiindca plenitudinea este infinitul in mod real**. *Numai creatia tinde spre plenitudine, fiindca este marginita*. Daca infinitatea este atributul lui Dumnezeu, marginirea ramane atribut al esentei noastre create. **Marginirea noastra insa rezulta din puterea infinitatii divine si este menita sa participle direct la aceasta infinitate.** Sau, dupa cum spune Sf. Maxim Marturisitorul, " natura celor create, dupa strabaterea naturala a timpurilor si a veacurilor, se va salaslui in Dumnezeu Cel Unul dupa fiinta, nemaiavand nici o margine, caci in Dumnezeu nu este nici o distanta (sau limita). **Infinitatea este transcendenta marginirii noastre, iar marginirea noastra este conditionata de ea si de participarea la infinitatea lui**

Dumnezeu prin har. *Infinitatea lui Dumnezeu se manifesta in nesfarsitele lucrari ale Sale cu privire la crearea lumii, la sustinerea, conducerea si desavarsirea ei. Creatia nu are si nu poate avea caracter autonom, asa cum pretinde marea majoritate a teologiei eterodoxe contemporane, fiindca ar ramane marginita in esenta ei creata si n-ar tinde sa se odihneasca in infinitatea divina necreata. Fara legatura ei cu infinitatea lui Dumnezeu, creatia ar ramane lipsita de sens*. Dumnezeu nu va inceta niciodata sa indumnezeiasca lumea invaluita si patrunsa de infinitatea divina. Sf. Parinti **afirma atat infinitatea lui Dumnezeu, cat si marginirea creatiei, pentru a sublinia destinatia creatiei: participarea directa la infinitatea lui Dumnezeu prin harul indumnezeitor.**

Infinitatea lui Dumnezeu nu este o realitate impersonala care sa se confunde cu realitatea creata, in mod *panteist*, sau sa se separe de ea, in mod deist, ci are **caracter personal**, fiindca este atributul **Persoanei supreme**. *Supraesenta divina este izvorul infinitatii, iar esenta divina este ipostaziata in mod treimic in comuniunea de Persoane divine, infinite, care ofera persoanei umane* finite putinta de a se bucura de bogatia ei inepuizabila. Fiinta noastra finita poate face proprie *experienta infinitatii lui Dumnezeu numai in comuniune cu Dumnezeu ca Persoana, fara ca fiinta noastra sa-si piarda granite ei dupa fire. Ridicarea persoanei umane la infinitatea divina se face prin coborarea Persoanei divine catre noi prin energiile necreate. "Caci infinitatea este in jurul lui Dumnezeu, dar nu este in Dumnezeu, iar Dumnezeu ramane mai presus de infinitate" (pr. Prof. D. Staniloaie).* Datorita lucrarilor necreate, prin care Dumnezeu coboara catre om, omul face experienta potentiala a infinitatii divine in Hristos inca din hotarele vietii pamantesti. Caci umanitatea lui Hristos dupa Invierea Sa de a treia zi, a fost ridicata la participarea suprema a infinitatii divine prin energiile divine imprimate deplin in energiile Lui umane. De aceea, Apostolul doreste crestinilor: "Sa Se salasluiasca, prin credinta Hristos in inimile voastre…, ca sa cunoasteti iubirea coplesitoare a cunostiintei lui Hristos sis a va umpleti de toata plinatatea lui Dumnezeu" (Efeseni 3,17-19). Omul cauta mereu infinitul in finitudinea lucrurilor create, dar acestea nu pot satisface setea lui de infinit, fiindca sunt bunuri pamantesti trecatoare. Infinitul se descopera in Hristos, fiindca nu este numai om, ci si Dumnezeu. Persoana lui Hristos este Dumnezeu Care coboara catre noi pe firul lucrarii necreate pentru ca noi sa facem experienta infinitatii lui Dumnezeu prin curatia vietii.

2. Simplitatea sau unitatea lui Dumneeu

Sfanta Treime este dogma fundamentala a crestinismului, in care unitatea fiintei divine se *conciliaza cu multitudinea lucrarilor necreate divine indreptate catre fapturi*. Unitatea divina nu este unitate filosofica, care exclude diversitatea, **ci unitate supranaturala, cu caracter paradoxal, care tine impreuna unitatea cu diversitatea.** Asa cum **subiectul nostru omenesc** este simplu in sine, dar din el rasar la nesfarsit **ganduri, sentimente si acte,** intr-un mod asemanator, dar infinit mai inalt, Dumnezeu Cel intreit ramane simplu in fiinta Sa, din care insa rasar la nesfarsit acte prin care se fac cunoscute o multime de atribute. Sf. Maxim Marturisitorul vede intreaga creatie prefigurata intr-un ansamblu de ratiuni eterne ale lui Dumnezeu, care se ramifica din unitatea lor in opera de creare a lumii si de desavarsire a ei si care, dupa aceea, se intorc in unitatea lor **si conduc lumea intreaga spre unitatea eterna in Dumnezeu**. Prin faptul ca **Dumnezeu este mai presus de toate**, **El nu poate fi inteles, nici exprimat, nici participat de cele create.** Dar prin faptul ca din El provin toate ratiunile lucrurilor create, ca le intoarce si le aduna pe toate in Sine, pe cele multe care sun tuna, Dumnezeu ramane simplu in unitatea Sa.

Cel care a refacut si a desavarsit unitatea in Sine si intre toate si Dumnezeu a fost Hristos, pentru ca este Dumnezeu si om, Logosul intrupat al Tatalui si Mantuitorul nostru. Cu toate ca omul nu s-a miscat spre desavarsirea unitatii sale cu Dumnezeu, Dumnezeu s-a facut om ca sa vindece umanitatea asumata de " sfasierile" ivite prin pacat si sa recapituleze toate in Sine si pe noi cu Dumnezeu. El a facut toata creatia una, ca sa arate la sfarsit ca firea creata este una cu cea necreata prin iubire si aptitudinea cea dupa har. ***Recapitularea lumii in Hristos este calea prin care diversitatea lumii isi regaseste unitatea in Dumnezeu.***

Datorita puterii lui Hristos, si oamenii pot pasi pe calea lucrarii Lui de unificare. Omul credincios se unifica mai intai pe sine insusi, depasind dezbinarea dintre suflet si trup si dintre diversele sale tendinte. Aceasta se realizeaza prin intarirea spiritului care echivaleaza cu o eliberare a trupului si a spiritului de patimile care slabesc pe om si-l dezbina in sine insusi si in raporturile lui cu semenii si cu Dumnezeu. Omul dobandeste astfel unitatea sau simplitatea lui in Dumnezeu si invinge forta descompunerii, a coruptibilitatii. Exista insa si oameni care parcurg drumul invers, spre o tot mai mare sfasiere launtrica, spre o despartire de Dumnezeu si de semenii lor. Orgoliul, lacomia, mania, pofta nemasurata sunt factorii acestor despartiri si sfasieri in firea umana, dar si cauza sfasierilor din cultura umana. Din momentul in care cultura se rupe din legatura ei interioara cu Dumnezeu, isi pierde unitatea si se transforma intr-o avalansa pluralista de idei, teorii sau ideologii care provoaca confuzia si dezorientarea omului secularizat. Revelatia divina insasi a fost separata de Persoana divino-umana a lui Hristos si transformata intr-un amalgam de adevaruri partiale care se ofera consumului public. In Hristos, ca Dumnezeu si om, pluralitatea se impleteste cu unitatea, fiindca daca oamenii sunt multi, Dumnezeu intrupat este Unul, si El poate sa ne duca la unitate interioara si exterioara. *Omul poate invinge sfasierea din firea lui launtrica si dezbinarea dintre el si semeni, provocate de patimi, de individualism saui de pluralismul debordant al culturii contemporane, numai in relatia dinamica cu Hristos, Care recapituleaza totul in sine (Efeseni 1,10).*

3.Eternitatea lui Dumnezeu

Eternitatea lui Dumnezeu constituie fantana inepuizabila a existentei Sale personale supreme ca izvor al tuturor actelor in care se manifesta viata ei.atat eternitatea unei substante neschimbabile, cat si aceea a unei deveniri continue este o falsa eternitate. Deasupra acestor false eternitati de tip parmnidian si Hegelian pe care le descoperim in manualele scolastice, adevarata eternitate este aceea a Sfintei Treimi. Numai in comuniunea desavarsita intre intre subiectele inepuizabile si in intrioritatea reciproca a infainitati lor se afla viata nesecata, nelimitata si eterna a Treimii. Dumnezeu este etern pentru ca nu exista la El o depasire a comuniunii realizare spre o alta mai deplina. O asemenea depasire este posibila numai acolo unde fiinta e limitata si tinde sa creasca spre o existenta cu adevarat infinita.

Numai pentru ca este prin Sine plenitudine mai presus de orice determinare si devenire, de orice crestere sau descrestere, Dumnezeu a putut crea o lume destinata impartasirii de eternitatea Sa. Caci "aceasta este viata vesnica, sa Te cunoasca pe Tine, singurul Dumnezeu Adevarat, si pe Iisus Hristos, Care L-ai trimis " (Ioan 17, 3).Viata dumnezeiasca este plenitudine infinita continuu prezenta. In viata lui Dumnezeu nu existat un trecut, pentru ca trecutul masoara distanta parcursa spre desavarsire, si nici un viitor, pentru ca prin viitor se spera intr-o desavarsire care nu este posedata in prezent. In dumnezeiasca este un prezent fara o referinta la trecut si la viitor pentru ca se traieste pururea in plenitudine. Dumnezeu ramane deasupra timpului, iar eternitatea lui Dumnezeu este plenitudinea iubirii vesnic prezente.

Dumnezeu este vesnic prezent in timp si vesnic deasupra timpului: " Cel ce este si Cel ce era si Cel ce va sa vina."(Apocalipsa 1, 4). Relatia dintre eternitate si timp se rezolva numai lumina relatiilor intrepersonale dintre Dumnezeu si om, asa cum ne aratata Scriptura si Parintii. Pe de o parte, timpul nu este contrara eternitatii, o cadere din eternitate , dar nici o eternitate in desfasurare. Eternitatea dumnezeiasca, ca dialog al iubirii eterne si desavarsite intre subiecte care sunt interioare unul altuia, poatra in ea posibilitatea timului, iar timpul are si el posibilitatea *impartasirii de eternitate in comuniune cu Dumnezeu prin har. Caci Dumnezeu, fiind comuniune interpersonala eterna, poate intra in reletii de iubire cu fiintele teporale*. Astfel , Sfantul Maxim marturisitorul spune ca : "Ratiuniile timpului sunt in Dumnezeu". Pe de alta parte, oamenii castiga eternitatea printr-o misare spre Dumnezeu etern, care se realizeaza in timp. Sfantul Maxim Marturisitorul a respins teoria platonic- origenista, care considera miscarea ca o cardere pacatoasa a fiintelor spirituale din unitatea lui Dumnezeu, motiv pentru care aceastea au fost inchise in trupuri, de unde ele cauta sa se elibereze cat mai repede de miscarea temporala din lume pentru a se ridica in eternitatea divina. **Sf. Maxim Marturisitorul considera ca miscarea este imprimata de Dumnezeu insusi fiintelor rationale create de El, ca singurul mijloc prin care ele pot inainta spre odihna finala in eternitatea Lui.** In comparatie cu teoria origenista, care pornea de la miscare spre cadere, pentru ca prin creatie sa se ajunga la stabilitatea finala, Sfantul Maxim porneste de la creatie, pentru ca prin miscare fiintele create sa ia odihna fericita in eternitatea lui Dumnezeu. Pe acest temei se poate spune ca **timpul inseamna pentru Dumnezeu durata dintre bataia Sa la poarta inimii noastre si clipa in care Ii deschidem,** fiindca Creatorul nu intra cu sila in viata creaturilor Sale. In lumina acestor consideratii putem spune ca **raportul dintre timp si eternitate consta in intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu si raspunsul oamenilor.**

Dumnezeu nu S-a multumit numai sa ne cheme, ca sa raspundem la apelul Sau, ci ne ofera permanent in Hristos raspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu. Vointa omeneasca a lui Hristos raspunde deplin vointei Sale dumnezeiesti fara sa suprime distanta dintre ele. Vointa dumnezeiasca se arata totdeauna ca *una care ofera, iar vointa omeneasca ramane aceea care raspunde.* **Hristos depaseste in El insusi intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu si raspunsul omului, prin indumnezeirea firii Sale umane,** pe care ne-o impartaseste si noua. Fiul lui Dumnezeu S-a intrupat pentru a ne ajuta sa depasim intervalul temporar care ne separa de deplina comuniune cu Dumnezeu prin indumnezeirea noastra in El. Noi nu dobandim *eternitatea si indumnezeirea* in afara de timp, *ci prin timp*, intrucat timpul face parte din structura rationala a fiintei noastre si a intregului univers. Depasirea timpului nu ne scoate din realitatea lumii, ca in Platonism, fiindca lumea isi are rationalitatea ei in Hristos, ca Logos, Creator si Rascumparator. Din relatia noastra interpersonala cu Hristos, primim puterea spirituala ca sa raspundem la chemarea eternitatii si sa dobandim arvuna indumnezeirii noastre in hotarele trecatoare ale acestei lumi. Procesul indumnezeirii noastre in Hristos echivaleaza cu prefacerea timpului in eon. Timpul este eonul care se opreste din miscare, iar eonul este timpul purtat de miscare catre eternitate. Prin curatirea de patimi si printr-o viata virtuoasa in Hristos prefacem timpul in eon, ca punte intinsa spre eternitatea lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, *depasirea intervalului dintre noi si Dumnezeu ramane totdeauna insuficienta in cursul vietii noastre*, mereu franta de pacat, de egoism, chiar daca realizam un progres. Mai mult, datorita egoismului multi dintre noi cad din raza eternitatii in *timpul gol si lipsit de sens duhovnicesc.* Un refuz continuu de a raspunde la iubirea lui Dumnezeu determina creatura sa cada intr-o neputinta totala de comunicare. Sprijinindu-se pe afirmatia paulina (Evrei

11, 39-40), Origen a aratat ca Hristos nu bea vinul bucuriei, pentru ca El sufera mereu de amaraciunea pacatelor noastre, care ne impiedica sa raspundem in El la Chemarea lui Dumnezeu. "Caci acum, pentru ca este milostiv, plânge cu mai multă compătimire decât Apostolul cu cei ce plâng şi doreşte să se bucure cu cei ce se vor bucura" (Romani 12,15). De aceea s-a spus că Hristos va fi în agonie până la sfârşitul lumii. **Căci numai la sfârşit eternitatea va covârşi timpul,** aşa cum l-a covârşit în Hristos, şi vor apărea cerul şi pământul nou al Împărăţiei veşnice a lui Dumnezeu.Atunci Dumnezeu „va usca lacrimile celor ce vor fi în mod deplin cu El şi în El, în veşnicie" (cf.Apocalipsă 21,5). *În concluzie am putea spune că* ***eternitatea copleşeşte timpul prin iubire, şi la sfârşit nu va mai fi timp*** *(Apocalipsă 10,6) pentru că vom avea în noi numai iubirea lui Dumnezeu.*

4. Supraspaţialitatea şi omniprezenţa lui Dumnezeu

Dumnezeu este mai presus de spaţiu, e supraspaţial, dar în acelaşi timp e prezent în tot spaţiul, e omniprezent. "Cerul este tronul Meu şi pământul aşternutul picioarelor Mele", zice Domnul (Isaia 66,1). Dumnezeu este mai presus de spaţiu, fiindcă spaţiul ar mărgini nemărginirea lui Dumnezeu, şi este prezent în spaţiu, căci spaţiul si toate fiinţele create îşi primesc existenţa de la El. "Unde voi fugi de la Duhul Tău şi de la faţa Ta unde mă voi duce?", spune Psalmistul (Psalm 138,7). Cu toate că Dumnezeu rămâne dincolo de spaţiu, iar făpturile rămân în spaţiu, totuşi **Dumnezeu în Treime păstrează o legătură dinamică cu toate făpturile create, prin spaţiu, sub două aspecte importante.** Pe de o parte, spaţiul nu e o formă inteligibilă care învăluie lucrurile sensibile din exterior, în sens aristotelic, ca un container, sau în sens kantian (ca formă a intuiţiei teoretice), **ci face parte din structura *ontologică* interioară a lumii create, care ţine împreună făpturile între ele şi făpturile cu Creatorul lor.** Departe de a închide fiinţele între ele însele, izolându-le de cosmos, în sens individualist, **spaţiul are caracter interpersonal şi deschide omul relaţiei dinamice cu întreg cosmosul şi cu Dumnezeu.** Fiecare fiinţă sau lucru **poartă cosmosul în sine**, fiindcă **spaţiul face parte din structura ontologică a universului,** atât în lumina Revelaţiei, cât şi a fizicii fundamentale contemporane. Pe de altă parte, **spaţiul este şi o realitate existenţială**, care îşi are explicaţia în relaţiile interpersonale din viaţa mai presus de fire a Sfintei Treimi. În perspectivă trinitară şi eternă, **spaţiul ne este dat ca interval şi mişcare în relaţiile dintre oameni şi Dumnezeu, sau în relaţiile dintre oameni.** Dacă **timpul e *durata*** dintre răspunsul omului şi chemarea la iubire a lui Dumnezeu, atunci spaţiul este ***distanţa*** dintre apelul lui Dumnezeu şi răspunsul omului. Datorită libertăţii noastre putem micşora sau spori intervalul dintre noi şi Dumnezeu, dar Dumnezeu stă mereu la uşa inimii şi bate ca să I se deschidă, prin har. Timpul şi spaţiul ne sunt date ca drum inevitabil spre eternitatea şi infinitatea vieţii mai presus de firea Sfintei Treimi. *Astfel, în lumina Sfintei Treimi,* ***Spaţiul este mediul ontologic şi existenţial în care se desfăşoară relaţia dinamică, ca mişcare şi distanţă, dintre chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul omului.***

Omul a fost creat ca inel de legătură între Dumnezeu şi lume, ca să învingă spaţiul prin puterea Duhului şi să participe la eternitatea Creatorului. Dar unirea aceasta a oamenilor cu lumea şi cu Dumnezeu s-a realizat deplin în Hristos, Care a copleşit în Sine, prin iubire, distanţa spaţială care separa pe om de Dumnezeu. **În Hristos este atinsă ţinta eshatologică spre care este chemat orice om, cu întreaga creaţie, ca să depăşească distanţa dintre chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul omului.** Prin libertatea lui, omul poate mări sau poate micşora distanţa dintre el şi Dumnezeu, după credinţa sau necredinţa lui în Hristos. Omul necredincios sporeşte

depărtarea lui de Dumnezeu prin propriul egoism, rămânând în singurătatea vieţii şi în afara comuniunii cu Sfânta Treime. Dimpotrivă, omul credincios se curăţeşte de patimi şi sporeşte în iubire, cu puterea pe care o primeşte de la Hristos însuşi, şi micşorează distanţa dintre El şi Dumnezeu. Dar,**învingerea finală a distanţei care ne separă de Dumnezeu se va realiza numai după Parusie.** Căci după străbaterea naturală a timpului şi veacurilor, ”natura celor create se va sălăşlui în Dumnezeu, Cel Unul după fire, nemaiavând nici o margine, căci în Dumnezeu nu există nici un interval”. Atunci Dumnezeu va fi totul în toate, copleşind durata şi intervalul dintre făpturi şi Creatorul lor. *Astfel, Hristos este Inelul legăturii netrecătoare dintre Dumnezeu şi om, Care ne ajută să depăşim distanţa spaţiului ce ne desparte de El, printr-un proces duhovnicesc care începe potenţial în Biserică şi se va desăvârşi plenar în Împărăţia Lui.*

5. Atotputernicia lui Dumnezeu

Dumnezeu este atotputernic **fiindcă săvârşeşte toate câte vrea.** Dar Dumnezeu nu acţionează în mod arbitrar, ci lucrează **numai în direcţia binelui, fiindcă „binele coincide cu fiinţa Sa”,** cum spune Sfântul Ioan Damaschin: ”Dumnezeu poate câte vrea, dar nu vrea câte poate, căci poate pierde lumea, dar nu vrea”, adaugă acelaşi părinte. Dumnezeu nu poate săvârşi ceva rău, fiindcă ar însemna să lucreze împotriva propriei Sale fiinţe. Dumnezeu acţionează permanent numai în direcţia binelui, fiindcă binele fiinţial divin se arată în relaţia de iubire perfectă dintre Persoanele treimice. De aceea, atunci, **când Dumnezeu hotărăşte să lucreze în afara Sa foloseşte puterea Sa pentru a creea persoane care să se mişte în direcţia comuniunii cu El.** În acest scop, Dumnezeu sădeşte şi întăreşte în persoanele **create puterea mişcării naturale spre El,** ca să se poată înălţa la comuniune cu Creatorul lor. Puterea dată nouă Dumnezeu urmăreşte să susţină mişcarea naturală a fiinţelor create spre Dumnezeu ca spre binele lor propriu. **Sfântul Maxim spune că fiinţele raţionale au trei moduri ale existenţei lor: pe cel al <u>existenţei naturale</u>, pe cel al <u>existenţei bune</u> şi pe cel al <u>existenţei eterne</u>.** Primul mod este dat în faţa persoanelor şi lucrurilor, cel de-al doilea are caracter deliberativ, fiindcă ţine de voinţa făpturii, iar cel de-al treilea este capătul lor, procurând existenţa veşnică şi fericită în comuniune cu Dumnezeu, a celor ce au păşit pe calea binelui, şi existenţa veşnică şi nefericită, a celor ce au călcat peste voia lui Dumnezeu. **Capodopera atotputerniciei dumnezeieşti este creaţia.** Căci „El a zis şi s-au făcut, El a poruncit şi s-au zidit” (Psalm 32,9). Iar după cuvântul Apostolului, creaţia aspiră să fie eliberată de stricăciune, ”ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu” (Romani 8,21). *Astfel, din cauză că binele se identifică cu fiinţa lui Dumnezeu ipostaziată treimic, Dumnezeu creează omul şi lumea din iubire, **ca să le împărtăşească de puterea Sa necreată,** şi pentru ca omul şi lumea să tindă către El, Izvorul comuniunii eterne.*

Dumnezeu Îşi manifestă atotputernicia Sa însă în mod culminant în Învierea lui Hristos cea de a treia zi. În timpul activităţii Sale pământeşti, Mântuitorul Şi-a manifestat puterea divină prin **minunile săvârşite** asupra **naturii** şi asupra **oamenilor** şi prin învierea fiului văduvei din Nain, a fiicei lui Iair şi a dreptului Lazăr. Dar această putere s-a manifestat culminant în actul propriei **Sale învieri** de a treia zi. Este adevărat că Hristos a fost înviat şi de Tatăl, cum spune Scriptura, dar nu numai de Tatăl, fiindcă în acest caz ar fi rămas un om izolat în hotarele propriei sale imanenţe. Hristos a fost înviat şi de Tatăl, dar a înviat şi El însuşi, fiindcă este Dumnezeu şi om adevărat, aşa cum mărturiseşte Biserica răsăriteană, **iar învierea este act al iubirii divine trinitare.** După cuvântul Scripturii, Hristos S-a smerit pe Sine până la moarte pe cruce (Filipeni 2, 5-11), dar **în această smerenie a Sa Hristos a păstrat integrală**

Dumnezeirea Sa, fiindcă chenoza nu înseamnă pierdere de putere, ci manifestarea atotputerniciei divine ca iubire negrăită a lui Dumnezeu faţă de om. Hristos a înviat din morţi fiindcă în actul smereniei a păstrat intactă atotputernicia divină a iubirii, pe care o are în comun cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Chenoza arată că Dumnezeu **coboară la creaturi ca să le dăruiască treptat puterea Sa necreată, din iubire, şi nu ca să le desfiinţeze prin atotputernicia Sa.** În Hristos, Fiul lui Dumnezeu Se face **purtătorul iubirii treimice desăvârşite faţă de oameni şi al iubirii umane ridicate la capacitatea răspunsului desăvârşit la această iubire.** *În stare de Înviere,* ***Hristos ne comunică şi nouă această putere a iubirii umane faţă de Dumnezeu şi a lui Dumnezeu faţă de oameni,*** *pe care o vom experimenta plenar în starea de înviere, dar pe care o primim ca arvună încă din timpul vieţii noastre pământeşti.*

Un rol important al chenozei lui Hristos şi al Învierii Sale este şi acela de a arăta că **scopul lui Dumnezeu nu este de a domina lumea din exterior, ci de a o conserva şi transfigura din interiorul ei prin energiile necreate.** În cazul în care se porneşte de la autonomia lumii faţă de Dumnezeu, care suprimă orice legătură interioară între Dumnezeu şi creaţie, atunci se ajunge la concluzia că atotputernicia lui Dumnezeu rămâne circumscrisă în hotarele transcendenţei divine, iar omul caută să domine lumea în locul lui Dumnezeu, cu ajutorul tehnicii, fiindcă duce lipsă de putere spirituală din cauza îndepărtării lui de Dumnezeu. Dacă se porneşte însă de la **teonomia şi aspiraţia lumii către Dumnezeu, atunci scopul atotputerniciei lui Dumnezeu este acela de a susţine creaţia şi de a o afirma din interior, prin energiile necreate, dar şi din exterior, prin tehnica folosită de om în calitatea sa de împreună-lucrător cu Dumnezeu.** Aşa se explică ţi motivul principal pentru care atotputernicia lui Dumnezeu faţă de creaţie nu a fost resimţită de Biserica răsăriteană ca o apărare a lui Dumnezeu în faţa prometeismului uman, sau ca o afirmare a eficienţei exclusive a lui Dumnezeu, împotriva oricărei eficienţe umane, ci ca **expresie a iubirii atotţiitoare a lui Dumnezeu faţă de creaţie, dar şi aspiraţia creaţiei către Dumnezeu,** în lumina Învierii lui Hristos, cum ne sugerează imaginea Pantocratorului. Karl Rahner a pus accentul pe „speranţa transcendentală a Învierii lui Hristos". Prin Învierea Sa, Hristos ne-a arătat că Dumnezeu, în iubirea Sa atotţiitoare, nu caută să micşoreze omul, ci să-l ridice treptat la îndumnezeire, ca să participe la comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi. *În lumina lui Hristos şi a Învierii Sale,* ***atotputernicia lui Dumnezeu se manifestă ca iubire atotţiitoare faţă de om şi faţă de creaţie, pentru ca întreaga zidire să devină cer şi pământ nou în Împărăţia lui Dumnezeu.***

II. Atributele spiritualităţii lui Dumnezeu

1. Atotştiinţa şi înţelepciunea lui Dumnezeu

Dumnezeu cunoaşte totul, dar cunoştinţa Sa are caracter inefabil. Înţelegerea sau cunoaşterea lui Dumnezeu **e mai presus de orice minte şi înţelegere.** Dionisie Areopagitul spune că înţelegerea lui Dumnezeu este mai presus de toate acestea, fiindcă „Dumnezeu este minte neînţeleasă şi cuvânt negrăit". **Dumnezeu nu cunoaşte lucrurile din afara lor, ca omul, ci le cunoaşte din Sine,în calitate de Cauză a tuturor lucrurilor.** Dumnezeu este atotştiutor, „căci mintea dumnezeiască ştie despre existenţe nu aflând de la existenţe, ci ea are mai înainte din Sine şi în Sine, în calitate de Cauză, ştiinţa şi cunoştinţa tuturor în esenţa lor, fiindcă a conceput-o pe aceasta de mai înainte". Dar dacă Dumnezeu le cunoaşte pe toate **nu înseamnă că predetermină făpturile să lucreze împotriva voinţei lor.** Sfântul Ioan Damaschin a lămurit această problemă spunând că „Dumnezeu le preştie pe toate, dar nu le predetermină pe toate". După cuvântul Scripturii „Dumnezeu vrea ca tot omul să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină"(I Timotei 2,4). "Dacă ar fi depins numai de Dumnezeu, spune Sfântul Ioan Hrisostom, toţi oamenii s-ar fi mântuit şi ar fi venit la cunoştinţa adevărului". ***Dumnezeu cunoaşte toate lucrurile în Sine, în calitate de Cauză a lor, dar nu predestinează pe nimeni, fiindcă ţine seama de libertatea omului, zidit după chipul şi asemănarea Sa, potrivit planului veşnic al înţelepciunii Sale.***

Dumnezeu este atât atotştiutor, cât şi înţelept. "Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate întru înţelepciune le-ai făcut", spune Psalmistul (Psalm 103,24). Iar Apostolul neamurilor exclamă în faţa măreţiei creaţiei: "O, adâncul bogăţiei şi al înţelepciunii şi al ştiinţei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecăţile Lui şi cât de nepătrunse căile Sale!"**(Romani 11,33).** Dumnezeu le cunoaşte pe toate nu numai pentru că este Cauza lucrurilor, ci şi pentru faptul că le-a hotărât pe toate mai dinainte, potrivit înţelepciunii Sale şi planului Său veşnic. Sfântul Pavel are în vedere acest plan al **înţelepciunii divine atunci când vorbeşte despre întruparea Fiului lui Dumnezeu ca Taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu şi de îngeri neştiută."** Căci privind către această Taină, Dumnezeu a adus la existenţă fiinţele lucrurilor**",** spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Unii teologi, ca S.Bulgakov, A. Soloviev sau P.Florenskz, au fost atât de fascinaţi de înţelepciunea lui Dumnezeu, încât au transformat-o din atribut divin în esenţă comună a Treimii fără să ţină seama de pericolul confuziei dintre Dumnezeu şi Lume, care duce la determinism, predestinaţie sau negarea libertăţii umane şi a Logosului creator. Dar tocmai prin faptul că Dumnezeu **a prevăzut mântuirea omului în Hristos din eternitate înseamnă că a ţinut seama de libertatea omului,** fiindcă Dumnezeu nu este o Fiinţă care se confundă cu lumea**, ci o Persoană liberă,** Care rămâne dincolo de lume, dar şi în lume prin energiile necreate. Dumnezeu respectă libertatea omului, pe care El însuşi l-a zidit după chipul Său, ca să-şi hotărască el însuşi destinul etern, cu ajutorul harului divin. ***Potrivit înţelepciunii Sale, Dumnezeu cunoaşte totul de mai înainte şi a hotărât din veci mântuirea lumii în Hristos, potrivit planului Său veşnic, fiincă a ţinut seama de libertatea omului.***

Atât atotştiinţa, cât şi înţelepciunea lui Dumnezeu ne arată că **cunoaşterea lui Dumnezeu are caracter personal.** Părinţii răsăriteni declară că d**eplina cunoaştere este unirea între cel ce cunoaşte şi cel cunoscut şi ea constă în referirea iubitoare a unui subiect la alt subiect,** aşa cum se raportează Persoanele Sfintei Treimi între ele. De altfel, etimologia

cuvântului latin *cognosco (cognosco+cum)* arată că oamenii şi-au dat seama din timpuri străvechi de caracterul interpersonal al cunoaşterii. Eu cunosc sau sunt **conştient de mine în relaţie cu Dumnezeu, iar cunoaşterea de sine sporeşte odată cu cunoaşterea lui Dumnezeu.** Dumnezeu poate fi cunoscut prin analogie cu toate şi prin prezenţa în toate ca Unul ce este Cauza lor, dar cea mai dumnezeiască cunoaştere a Lui este **„cunoaşterea prin unirea cu El mai presus de minte".** "Cunoaşterea este factorul unificator al celor ce cunosc şi al celor cunoscuţi, iar ignorarea este cauza schimbării continue şi a despărţirii celui ce ignoră datorită lui însuşi. Cunoscând în viaţa viitoare în mod desăvârşit pe Dumnezeu, vom fi uniţi cu El în mod statornic". **Unirea omului cu Dumnezeu atinge apogeul ei în Hristos,** căci în El Dumnezeu cunoaşte umanul ca pe Sine însuşi,căci acelaşi e şi Dumnezeu. *În Hristos, care rămâne Dumnezeu şi om nedespărţit, avem putinţa de a ne cunoaşte pe noi înşine, sporind în cunoaşterea şi iubirea faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni.*

2.Dreptatea lui Dumnezeu

Dreptatea faţă de făpturi îşi are temeiul în egalitatea Persoanelor treimice. Aspiraţia noastră spre dreptate nu porneşte de la o idee abstractă a dreptăţii, care urmează să se extindă practic la toţi, **ci de la realitatea Persoanelor divine, care rămân egale între ele fără să se confunde una cu alta.** De aceea, Dumnezeu **referă dreptatea la toţi oamenii împreună şi la fiecare om în parte.** Dacă păcatul nu ar fi acoperit realitatea noastră umană autentică, omul nu ar fi trebuit să pornească de la o idee abstractă de dreptate, ci de la **realitatea dreptăţii dată în egalitatea noastră de fiinţe zidite după chipul lui Dumnezeu.** Căci Dumnezeu Cel drept în raporturile Persoanelor treimice nu poate să nu fie drept şi în raport cu creaturile Sale. **Dorinţa omului de dreptate pentru sine, bazată pe convingerea că Dumnezeu e drept, trebuie să fie legată de dorinţa de dreptate egală şi pentru ceilalţi, neuitând că Dumnezeu, în bunătatea Sa, i-a făcut şi pe aceştia ca să se bucure de dreptate şi fericire. Omul poate şi este dator să revendice dreptatea pentru sine şi pentru semenii săi în virtutea faptului că** Dumnezeu i-a făcut pe toţi cu dreptul de a se bucura de bunurile pe care le-a dat prin creaţie. Mai mult chiar, în revendicarea dreptăţii de la semenii săi, omul nu trebuie să amestece mila, ci dreptatea, fiindcă nu semenii săi umani l-au creat pe el, **ci sunt creaturi egale cu el şi comit un abuz atunci când reţin pe nedrept o stare materială superioară cinstirii cuvenite lor.** Este drept ca nepartizarea bunurilor materiale să se facă după o anumită egalitate, dar să se ţină seama şi de eforturile oamenilor. Cel ce nu **îndeplineşte condiţia dreptăţii cerute de Dumnezeu nu poate aştepta să se împărtăşească de răsplata şi fericirea care îi vin de la Dumnezeu.** ***Astfel, sensul complet al dreptăţii constă în faptul că fiecare primeşte de la Dumnezeu cel drept, după dreptate sau nedreptatea sa.***

Dreptatea exterioară nu poate fi despărţită de **dreptatea interioară a omului.** Inegalitatea în ordinea socială se datorează unora dintre semenii noştri, pe când cea din ordinea spirituală depinde de fiecare dintre noi în parte. De aceea, dacă cea dintâi poate fi învinsă prin lupta împotriva altora, cea de a doua nu poate fi învinsă decât prin lupta cu sine însuşi**. Dacă toţi ar duce această luptă cu ei înşişi,prin depăşirea egoismului, s-ar realiza nu numai dreptatea sau egalitatea în ordinea spirituală, ci şi adevărata dreptate în ordinea socială.** Dumnezeu susţine această înaintare spre dreptatea adevărată, dar nu o dă de-a gata, pentru că trebuie să ne apropriem de a prin eforturile noastre. De aceea, Hristos fericeşte pe cei flămânzi şi insetaţi de dreptate. Cei ce se împărtăşesc de puterea sau energia dreptăţii lui Dumnezeu şi sunt animaţi de dorinţa dreptăţii sociale nu caută să impună dreptatea prin violenţă şi agresivitate, ci

prin dreptatea comportării proprii şi prin dialog, aşa cum a procedat Mântuitorul cu Zaheu. **”Să nu deosebeşti pe bogat de sărac, spune Sfântul Isaac Sirul, ci să fie pentru tine toţi egali în bine, căci prin aceasta vei atrage şi pe cei nevrednici la bine.”** S-a afirmat uneori că apostolatul social al regretatului Patriarh Justinian ar fi fost inspirat din revoluţia bolşevică, aşa cum s-a întâmplat cu teologia eliberării sud-americane. Este adevărat că apostolatul social presupune o revoluţie, dar nu este vorba de revoluţia bolşevică sângeroasă, ci de o **revoluţie a renaşterii spirituale şi morale a creştinului, izvorâtă din jertfa lui Hristos, care a fost urmată de răsplata Învierii Sale din morţi şi a slavei veşnice.** Hristos a suferit pe nedrept pentru păcatele oamenilor, pentru ca prin mila Lui să-i izbăvească pe toţi. De aceea Apostolul neamurilor spune că, în El ni s-a arătat dreptatea cea mai înaltă, care e totodată mila cea mai mare, mila covârşitoare! (cf. Efeseni 2,4;Romani 9,23;Tit 3,5). ***Dreptatea lui Dumnezeu se întâlneşte cu mila Sa negrăită, în Hristos.***

3.Sfinţenia lui Dumnezeu

Sfinţenia este un atribut personal al lui Dumnezeu şi îşi are izvorul ultim în tripersonalitatea divină. Încă din vremea Vechiului Testament îngerii laudă pe Dumnezeu în ceruri: ”Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot” (Isaia 6,1), înfăţişând prin aceasta caracterul personal trinitar al sfinţeniei. **Sfinţenia se realizează în puritatea, delicateţea şi fidelitatea maximă a relaţiilor intratrinitare, unde Duhul cel Sfânt este comunicarea sfinţeniei interpersonale dintre Tatăl şi Fiul.** Caracterul interpersonal al sfinţeniei trinitare, în Duhul Sfânt, este temeiul relaţiilor interpersonale dintre Dumnezeu şi făptură. În Duhul Sfânt sfinţenia Persoanelor **Sfintei Treimi ni se comunică şi nouă ca realitate desăvârşită a relaţiei dintre persoana umană şi Dumnezeu, cum trebuie să fie între persoanele umane.** Datorită faptului că Persoanele treimice se transcend una faţă de alta prin puritatea şi fideliatea sfinţeniei, Duhul lui Dumnezeu cel Sfânt ne cheamă şi pe noi să ne transcendem prin sfinţenie în Hristos. Dacă sfinţenia nu ar fi transcendentă şi Dumnezeu nu ar coborî la om pe firul scânteietor al energiilor divine, în Hristos, noi nu ne-am putea ridica către sfinţenia lui Dumnezeu în Treime. **Sfinţenia lui Dumnezeu prezentă în lume prin Hristos este dovada existenţei unei ordini transcendente şi poate că nimic nu se trăieşte atât de transcendent** ca sfinţenia, acest „misterium tremendum” în care este îmbrăcată revelarea Sa. Tudor Vianu spune în „Teoria valorilor” că sfinţenia este suma tuturor însuşirilor divine. ***Sfinţenia îşi are temeiul în caracterul interpersonal al relaţiilor trinitare şi ni s-a descoperit în Hristos ca deplina realizare a umanului.***

Se susţine adesea că noi nu ne putem împărtăşi de sfinţenia lui Dumnezeu, iar în timpul urmă această opinie s-a dezvoltat **în teoria secularismului, care pretinde că creştinismul ar fi desfiinţat „sacrul”, ca o calitate a unor persoane, locuri, obiecte speciale, şi ar fi profanizat totul.** La baza secularismului se află concepţia despre autonomia lumii faţă de Dumnezeu, care nu are nimic comun cu Sfânta Scriptură din care aflăm că „Duhul lui Dumnezeu Se purta peste ape” (Facerea 1,39). Această concepţie secularistă, împărtăşită de marea majoritate a creştinătăţii actuale, consideră că lumea ar fi fost creată într-adevăr de Dumnezeu, dar că există ca o realitate autonomă, prin ea însăşi, fără relaţie interioară cu Creatorul ei. Este vorba de o concepţie a lumii care vine din înţelepciunea omenească, combătută de Apostolul Pavel, fiindcă confundă transcendenţa lui Dumnezeu cu absenţa Sa din creaţie. **Cosmologia biblică are caracter teonom,** şi nu autonom, adică rămâne deschisă către Dumnezeu, fiindcă **nu poate exista fără Dumnezeu, Care o menţine în existenţă prin pronia Sa continuă.** În lumina acestei

cosmologii biblice putem spune că **creştinismul a desfiinţat, într-un anumit sens, graniţa dintre sacru şi profan, dar nu ca să secularizeze lumea,ci pentru ca toţi să aibă posibilitatea să devină sfinţi în Hristos.** Dacă Duhul Sfânt se împărtăşeşte în Vechiul Testament numai unor persoane alese de Dumnezeu, în Noul Testament, începând de la Cincizecime, **Duhul Sfânt comunică sfinţenia,prin Fiul lui Dumnezeu întrupat, la tot omul care vrea să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină.** A nega putinţa accesului tuturor la sfinţenie înseamnă a nega că Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om, Şi-a păstrat dumnezeirea activă în umanitatea asumată şi că Se uneşte cu noi în calitate de Dumnezeu întrupat nu numai ca om pe pământ şi Dumnezeu în cer, aşa cum pretinde teologia secularizată, ci ca Dumnezeu şi om atât pe pământ, cât şi în cer. ***În Hristos, ca Dumnezeu şi om nedespărţit, creştinismul a desfiinţat în principiu graniţa dintre sacru şi profan şi a deschis tuturor accesul la sfinţenie.***

Sfântul Chiril al Alexandriei a arătat că putem deveni sfinţi numai în Hristos, fiindcă numai în **El s-a realizat sfinţenia deplină a omului prin viaţa Sa de ascultare şi prin jertfa Sa de dăruire totală. Dacă sfântul e om pentru oameni, fiindcă în primul rând este om pentru Dumnezeu,** Hristos e omul pentru oameni în grad suprem, ca să dobândim şi noi sfinţenia sau fidelitatea activă faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni. Hristos ne **atrage şi pe noi în starea Sa de jertfă adusă lui Dumnezeu şi ne insuflă aceeaşi stare de jertfă sau de transcendere şi fidelitate faţă de Dumnezeu în care se găseşte El**: ”Eu Mă sfinţesc pe Mine Însumi, zece Domnul, ca şi ei să fie sfinţiţi întru adevăr” (Ioan 17,19). Prin Hristos ni se comunică şi nouă sfinţenia ca sensibilitate desăvârşită a relaţiei dintre persoana umană şi Dumnezeu, iar prin aceasta şi între persoanele umane. Ortodoxia crede că prin spiritualitate, prin pătrunderea energiilor necreate în lume, lumea se transfigurează datorită eforturilor morale pe care le fac credincioşii pe calea virtuţilor, întăriţi de energiile sfinţeniei. Căci în aceste energii, care devin şi ale oamenilor, se face transparent Dumnezeu în Treime. Numai în experienţa sfinţeniei firea noastră **are nu numai o cunoaştere teoretică a lui Dumnezeu, ci şi o cunoaştere prin prezenţă, a prezenţei, a puterii Lui sfinţitoare şi a iubirii.** ”Căutaţi pacea cu toţii şi sfinţenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Dumnezeu” (Evrei 12,14). Sfinţenia nu este ceva static şi individual, **ci un proces de nesfârşită umanizare prin îndumnezeire, ce se realizează în relaţiile dintre oameni şi Dumnezeu,** dintre oamenii înşişi şi dintre ei şi cosmosul întreg, în Hristos cosmic. *Sfântul a ajuns în Dumnezeu şi la deplinătatea esenţei umane,şi la identitatea esenţei umane cu existenţa cea după Dumnezeu.*

4. Bunătatea şi iubirea lui Dumnezeu

Dumnezeu este o comuniune de Persoane în care se manifestă iubirea. Această comuniune se bazează atât pe identitatea specifică a fiecărei Persoane, cât şi pe mişcarea iubirii dintre Persoane.Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că: ”Dumnezeu nici nu Se mişcă întru totul,nici nu stă întru totul…căci Dumnezeu este mai presus de mişcare şi de stabilitate”. Dumnezeu este mai presus de mişcare, fiindcă Persoanele divine îşi păstrează identitatea neschimbată, dar Dumnezeu este mai presus şi de nemişcare, fiincă Persoanele divine Se întâmpină reciproc prin iubire. Ori, în această ieşire iubitoare şi stabilă a Persoanelor dumnezeieşti una faţă de alta, este dată şi posibilitatea mişcării Lor comune spre făpturile personale. **Dumnezeu doreşte să ajungă la persoana creată, sau la unirea cu ea, nu numai prin întâmpinarea ei de El, ci şi prin îndreptarea făpturii către El.** Sunt unii teologi care socotesc că în timp ce erosul ar reprezenta mişcarea făpturii către Dumnezeu, ”agape” ar

reprezenta atitudinea distantă a lui Dumnezeu faţă de făpturi. Aceşti teologi rămân prizonierii deismului, teorie care izolează pe Dumnezeu în cer.**Dionisie Areopagitul ne arată însă că făptura tinde către Dumnezeu atât pentru faptul că Dumnezeu a sădit această mişcare în ea, cât şi prin faptul că Dumnezeu însuşi coboară către creatură pentru aceasta să se înalţe către Dumnezeu.** Dionisie consideră că cea mai proprie numire care se cuvine subzistenţei divine, care o şi deosebeşte de toate, este aceea **de bunătate,** prin care **Dumnezeu le-a adus pe toate la existenţă, şi cea de iubire,** prin care mişcă persoanele către Sine. **Forţa unificatoare a binelui şi a iubirii, sau erosului, constă în faptul că nu lasă pe cei ce se iubesc să fie ai lor, ci ai celor iubiţi.** *Pornirea aceasta, fie că e numită bine, agape sau eros, îndeamnă atât făptura către Dumnezeu, dar şi pe Dumnezeu către făptură.*

*Cea mai deplină ieşire iubitoare către făpturile Sale a făcut-o Dumnezeu prin întruparea Fiului Său, Care a asumat natura umană***. "**Am îndrăzni să spunem, de dragul adevărului, scrie Dionisie Areopagitul, că Însuşi Cauzatorul tuturor iese din Sine, pentru supraabundenţa bunătăţii Sale iubitoare, prin proniile Sale faţă de toate cele ce sunt, şi fermecat oarecum de bunătate, de iubire şi de eros Se coboară din starea Sa, care este mai presus de toate, spre (starea) cea aflată în toate, printr-o putere extatică suprafiinţială, care nu iese din Sine**".** Prin ieşirea Sa iubitoare către făpturi, Fiul lui Dumnezeu întrupat a umplut natura Sa umană de iubirea Divină faţă de Tatăl prin Duhul Sfânt. În virtutea acestui fapt, El ne mişcă din interior prin iubirea Sa pe care o are de la Tatăl, sădind în noi iubirea Sa faţă de Tatăl şi faţă de semeni. **În viaţa pământească suntem pe drumul care duce spre iubirea desăvârşită de Dumnezeu şi de semeni, dar iubirea desăvârşită de Dumnezeu şi faţă de semeni o vom dobândi numai în viaţa viitoate dacă ne vom strădui spre aceasta în viaţa de aici.** *Cu toate forţele potrivnice pe care le are de înfruntat,văzute şi nevăzute,creaţia se află pe drumul iubirii,primindu-şi puterea din iubirea treimică şi înaintând spre desăvârşirea ei în unire cu Sfânta Treime şi cu toţi oamenii.*

Atributele divine în teologia contemporană

Modul în care au fost concepute atributele divine în raportul lor cu Dumnezeu a divizat creştinismul în două. **Creştinismul apusean oscilează între tendinţa de a identifica** *atributele divine cu substanţa divină,fiindcă dă prioritate substanţei asupra persoanei divine,sau refuză să mai vorbească de atributele divine, fiindcă respinge ideea de substanţă divină,în numele persoanei* Şi într-un caz şi în celălalt, Dumnezeu nu coboară către om prin puterea atributelor Sale divine necreate, **din cauză că substanţa divină este separată artificial de persoană.** Creştinismul răsăritean consideră că **Dumnezeu este izvorul atributelor divine,** fiindcă păstrează legătura interioară sau relaţională dintre substanţă şi persoană. Doctrina lui Dionisie Areopagitul despre supraesenţialitatea tripersonală a lui Dumnezeu depăşeşte atât substanţialismul aristotelic, cât şi personalismul existenţial, şi ne arată că atributele divine sunt **manifestări ale puterii lui Dumnezeu către om pentru ca omul să participe la ele şi să facă experienţa lor. Dacă se face abstracţie de atributele divine,ca punte de legătură dinamică între Dumnezeu şi om, atunci omul devine** ori indiferent din punct de vedere religios, ori caută autodeificarea personală în lipsa adevăratei deificări în Hristos. Şi într-un caz şi în celălalt, se favorizează procesul de secularizare a lumii. *Identificarea atributelor cu fiinţa divină sau respingerea substanţei divine a lui Dumnezeu, ca suport al atributelor divine,a avut ca rezultat*

izolarea lui Dumnezeu în transcendent şi apariţia culturii secularizate,care l-a aşezat pe om în locul lui Dumnezeu.

În acest caz, atributele nu mai sunt înţelese ca manifestări ale puterii personale a lui Dumnezeu, prin care intră în dialog cu omul, ci ca expresie a naturii divine impersonale, în virtutea căreia Dumnezeu domină lumea din înălţimea transcendenţei Sale divine. Omul a perceput această dominare ca o lipsă de interes al lui Dumnezeu faţă de suferinţele şi durerile lui şi, într-un acces de revoltă interioară, s-a încumetat să declare chiar „moartea lui Dumnezeu". În al doilea rând, identificarea atributelor cu fiinţa divină a dezvoltat în om convingerea că poate cunoaşte pe Dumnezeu chiar şi în esenţa Sa—„in ea substantia, quae Deus est"—cu ajutorul harului divin. Este greu de conceput modul în care omul ar putea să cunoască pe Dumnezeu în fiinţa Lui în mod real, chiar cu ajutorul harului divin, atunci când omul rămâne în el însuşi o fiinţă necunoscută. În realitate, este vorba de o cunoaştere intelectuală a lui Dumnezeu de la distanţă, care face abstracţie de apofatism, exagerând prea mult rolul omului în raport cu Dumnezeu. *În fine, identificarea atributelor divine cu fiinţa lui Dumnezeu a surpat bazele procesului de îndumnezeire a omului prin energiile necreate, sporind convingerea omului în posibilitatea utopică a propriei deificări prin puterile naturale.*

SFÂNTA TREIME
Treime şi Revelaţie

Mantuitorul a spus ca n-a venit “sa strice Legea, ci s-o implineasca”. Una dintre aceste impliniri consta in faptul ca Mantuitorul a completat monoteismul monopersonal al Vechiului Testament cu monoteismul trinitar al Noului Testament, cu credinta intr-un singur Dumnezeu intreit in Persoane, Tatal, Fiul si Duhul Sfant. Prefigurari ale Sfintei Treimi gasim si in Vechiul Testament, atunci cand Dumnezeu vorbeste la plural si zice: “ Sa facem om dupa chipul si asemanarea Noastra” (Facerea 1, 26), cand a purces la crearea omului; “ Iata, Adam s-a facut ca unul dintre Noi” (Facerea 3,22), dupa caderea primilor oameni in pacat; sau spunand: “ Sa amestecam limbile lor” (Facerea 11, 7), cand oamenii s-au apucat sa cladeasca Turnul Babel. Prefigurari ale Treimii aflam si in vedenia lui Avraam de la stejarul Mamvri (Facerea 18,1,9), unde Sfanta Treime Se descopera sub chipul a trei ingeri, in profetia lui Isaia (6,3), unde ingerii slavesc pe Dumnezeu rostind de trei ori “ Sfant”, sau in alte texte veterotestamentare, in care se spune ca: “Dumnezeu a intemeiat cerurile prin cuvant si prin duh puterea lor” (Psalm 32,6). Dar toate acestea sunt valuri sub care Se ascunde Treimea, fiindca Cuvantul si Duhul erau considerate in Legea Veche mai mult ca puteri ale lui Dumnezeu decat ca Persoane ale Sfintei Treimi. A devarata revelatie a Sfintei Treimi ne-o aduce insa Mantuitorul, Care se refera explicit la Tatal, la Fiul si la Duhul Sfant ca la Persoane dumnezeiesti ale Sfintei Treimi. In Noul Testament nu exista cuvantul de Treime ca atare, si numai rareori Persoanele Trinitare sunt amintite impreuna, ca in binecuvantarea paulina din a doua Epistola catre Corinteni, unde se vorbeste de harul Domnului nostru Iisus Hristos, de dragostea lui Dumnezeu Ttal si de impartasirea (comuniunea) Sfantului Duh. Cu toate acestea, relatia dintre Persoanele trinitare este atat de profunda, incat referirea la una dintre ele implica si pe celelalte doua, astfel ca termenul de Treime este pe deplin justificat. Acest termen il descoperim pentru prima data la Tertulian, apologet crestin din sec. al II- lea si la Sfantul Grigore dde Nazianz, care vorbeste de “ Triada". *Invatatura despre Sfanta Treime isi are fundamentul in Revelatia divina adusa de Mantuitorul Hristos si este evidentiata in tot cuprinsul Noului Testament.*

Sfanta Treime marcheaza trecerea de la dreptatea Vechiului Testament la iubirea si comuniunea Noului Testament, fiindca iubirea poate exista numai acolo unde exista o comuniune de Persoane divine. Un Dumnezeu monopersonal nu poate avea in Sine iubirea si comuniunea eterna in care sa ne introduca si pe noi. El nu S-ar intrupa din iubire fata de om, ci ne-ar arata cum se poate trai drept. De aceea, virtutea suprema a Vechiului Testament a fost dreptatea, nu iubirea. Dumnezeu coboara de la Tatal, prin Fiul in Duhul Sfant, ca sa ne inalte la comuniunea vietii Sale vesnice. Cea mai deplina manifestare a iubirii fata de fapturile Sale a facut-o Dumnezeu prin intruparea Fiului Sau cel iubit. Sfanta Evanghelie spune ca: “Atat de mult a iubit Dumnezeu lumea, incat pe Fiul Sau Cel Unul-Nascut L-a dat, ca tot cel ce crede in El sa nu piara, ci sa aiba viata vesnica”(Ioan 3,16). Din iubire fata de om, Hristos ne-a rascumparat de sub osanda pacatului si ne-a deschis portile comuniunii cu Dumnezeu. Si tot din iubire Dumnezeu ne-a trimis si Duhul Sfant, ca sa prefacem egoismul din noi in iubire, prin moartea tainica si invierea cu Hristos si asa sa putem trai in legatura comuniunii cu Dumnezeu si cu semenii nostri. Nimeni nu poate iubi pe Dumnezeu daca nu iubeste pe semenul sau (cf.I Ioan). Iubirea aproapelui este si criteriul judecatii din urma. Treimea asigura persistenta si desavarsirea noastra ca persoane in veci si ne indeamna sa facem eforturi pentru o intelegere tot

mai profunda amisterului comuniunii supreme pe care o reprezinta Ea. Caci numai in comuniunea perfecta si vesnica a celor trei Persoane, in care subzista esenta unica a Dumnezeirii, este data infinitatea si desavarsirea vietii iubitoare a Sfintei Treimi si a fiecarei persoane. *Sfanta Treime este temelia comuniuni supreme dintre Persoanele divine si persoanele umane.*

Sfânta Treime – specific al credinţei creştine despre Dumnezeu

Dupa invatatura Bisericii, Dumnezeu cel unul in fiinta este intreit in persoana: Tatal, Fiul si Sfantul Duh. Aceste trei Persoane nu sunt aspecte sau manifestari ale unicei fiinte dumnezeiesti, cum socotea sabelianismul, erezie antitrinitara, ci moduri de existenta eterna ale unicului Dumnezeu, adica trei subiecte care detin fiecare aceeasi fiinta dumnezeiasca una, in intregime si in mod propriu. Cele trei Persoane se deosebesc, intrucat, desii fiecare dintre ele este Dumnezeu integ din toate insusirile dumnezeiesti, adica atributele, pe care le-am vazut mai inainte, sunt comune lui Dumnezeu-Tatal, si lui Dumnezeu-Fiul, si lui Dumnezeu-Duhul Sfant, nu sunt totusi trei Dumnezei, nici nu Se amesteca sau Se contopesc laolalta. Tatal Se deosebeste de celelalte Persoane, intrucat naste din vecie pe Fiul si purcede pe Duhul Sfant, Fiul, Intrucat Se naste din Tatal si Duhul Sfant, intrucat purcede din Tatal. In acelasi timp, cele trei Persoane sunt unite, intrucat Se inconjoara reciproc si locuiesc una in alta, neamestecandu-Se, Tatal in Fiul si in Duhul Sfant, Fiul in Tatal si in Duhul Sfant si Duhul in Tatal si in Fiul. Acesta este, pe scurt, invatatura Bisericeasac despre Dumnezeu in Treime. Ea este cuprinsas in vechile Simboluri de credinta ale Bisericii care marturisecsc credinta “ in Dumnezeu Tatal, in Hristos Iisus si in Duhul Sfant”. Ea reprezinta cuprinsul esential al Evangheliei si evidentiaza specificul credintei crestine despre Dumnezeu.

Credinta in Sfanta Treime delimiteza invatatuta crestina despre Dumnezeu de invataturi si conceptii, in sensul ca numai o astfel de dumnezeire este singura mantuitoare, ca baza a comuniunii de iubire cu noi in vesnicie. Ea ne fereste de a confunda pe Dumnezeu cu lumea, cum o face *panteismul*, sau de a-L considera ca neavand , dupa creare, nici un raport cu creatia in general si cu omul in special, cum gresit sustine *deismul*. Ba mai mult, credinta crestina in Sfanta Treime ne arata ca Dumnezeu este transcedent si imanent, in acelasi timp, ca este mai presus de lume, dar este in lume. Si mai mult. El coboara la noi cu una dintre Persoanlele Sale. Se apropie la maximum de oameni, pentru a le da posibilitatea de a se urca la cer, adica in comuniune cu El.

Descoperirea Sfintei Treimi

Invatatura despre Sfanta Treime, asa cum o avem in crestinism preinchipuita numai in unele religii pagane, este doar indicaata in Vechiul Testament, iar descoperirea ei avea sa vinta prin Mantuitorul Hristos, Fiul lui Dumnezeu intrupat. Descoperirea ei expresa n-a putut avea loc in Vechiu Testament deoarece evreii care erau inconjutari de popoare popliteiste, s-ar fi abatut usor de la monoteism si ar fi cazut in politeism, data fiind inclinarea lor, in unele momente grele din istoria lor, spre idolatrie (Ies.32, 19-24 ; Deut. 9,16-17, 21), daca s-ar fi revelat ca in

Dumnezeu sunt trei Persoane. Aceasta i-ar fi putut determina sa creada ca sunt trei Dumnezei, In acest sens se pronunta multi dinte Sfintii parinti.

a. **In Vechiul Testament**, misterul Sfintei Treimi se afla indicat in linii generale, prin expresii umbrite si enigmatice chiar, pe care , fara lumina ce o arunca asupra lor Noul Testament nu le-am fi putut intelege ca referindu-se la Sfanta Treime . In unele locuri se face aluzie la o pluralitate in Dumnezeu, in altele este vorba de *teofanii* in care Dumnezeu Se arata invaluit ca fiind trei Persoane; in altele, Persoanlele Sfintei Treimi sunt numite cu nume diferite, iar in altele se vorbeste despre *Mesia* ca despre o Persoan Divina.

Existenta mai multor Persoane in Dumnezeu Cel Unul a fost indicata in urmatoarele texte: " si a zis Dumnezeu: Sa facem pe om dupa chipul si asemanarea Noastra... Si-a facut Dumnezeu pe om dupa chipul Sau Si-a facut Dumnezeu; dupa chipul Sau l-a facut Dumnezeu, barbat si femeie" (Fac.1, 26 si 27). Textul indica atat pluraritate de Persoane cat si unitatea in Dumnezeu. Un alt text : " Si-a zis Domnul Dumnezeu: " Iata Adam s-a facut ca unul dintre Noi... " (Fac.3, 22). Si: Venit, dar, sa Ne pogoram si sa amestecam limbile lor"(Fac.11, 7). In toate aceste locuri, Dumnezeu Se sfatuieste cu cineva. Din context rezulta ca cei ce vorbesc intre ei sau se sfatuiesc si hotarasc sunt egali dupa fiinta. Scriitorul sfant nu s-a putut gandi la ingeri caci, dupa ce scrie ca a zis Dumnezeu:" Sa facem pe om dupa chipul si asemanarea Noastra", continua:" Si-a facut Dumnezeu, Si-a facut Dumnezeu" (Fac.1, 26 si 27). Aceeasi explicatie a pluralului o au si celelalte texte.

O aluzie la taina Sfintei Treimi au vazut-o unii dinte Sfintii parinti in binecuvantarea levitica din Vechiul Testament in care numele lui Dumnezeu este invocat de trei ori, anticipand binecuvantarea apostolica din Noul Testament in acre sunt amintite Personaele Sfintei Treimi cu numele Lor: " Harul Domnului nostru Iisus Hristos si dragostea lui Dumnezeu si impartasirea Duhului Sfant sa fie cu voi cu toti"(2 Corinteni 13, 13).

Forma ebraica de pluralui pentru Dumnezeu: *Elohim*, chiar din Fac. 1,1, indica mistrterul Sfintei Treimi.

Cantarea intreita Sfanta a Serafimilor, de la Isaia (6, 3): " Sfant, Sfant, Sfant, este Domnul Savaot" indica de asemenea Sfanta Treime, prin repetarea de trei ori a cuvantului sfant, iar prin singularului : Domnul Savaot, unitatea fiintei dumnezeiesti, adica pe Dumnezeu Cel Unul.

O indicatie mai directa a Sfintei Treimi o avem in teofania de la stejarul Mamvri (Fac.18, 1-3, 6, 9, 13, 17). Avraam vede trei barbati carora el se inchina si li se adreseazea ca si cum ar fi fost unul sigur. Prin aceasta el marturisea un Dumnezeu in trei Persoane. Teofania aceasta a intrat in iconografia bisericeasca (Celebra Troita a lui Rubliov).

Indicii sigure despre Persoanele Sfintei Treimi in Vechiul Testament sunt expresiile despre Cuvantul prin care cerurile s-au intarit (Ps.32,6), despre Duhul, ca principiu al vietii, Care se purta pe deasupra apelor la creare (Fac.1,2), aparand alaturi de Cuvantul Domnului (Ps.32,6). Desigur prin Duhul se intelege, in multe locuri ale Vechiului Testament, calitatea fiintei dumnezeiesti de a fi spirituala si rationala, precum si ca putere dumnezeiasca ce se manifesta in lume ca o putere harismatica ce se va revarsa in viitor asupra oamenilor (Ioil 3,1). Dar sunt locuri care indica pe Duhul ca persoana (Zah.7,12). In alte locuri se vorbeste despre *intelepciunea* care exista in Dumnezeu inainte de a fi lumea si lucreaza in toate (Pilde 8,23).

Mesia despre care se vorbeste Vechiul Testament este o persoana, numita uneori Dumnezeu sau Fiul lui Dumnezeu. Acest Mesia Se va naste dintr-o fecioara (Isaia 7, 14). Numele Lui va fi: Dumnezeu tare, biruitor, Domn al Pacii, Parinte al Veacului (Isaia 9, 5). Acestuia Dumnezeu I se adreseaza ca unui Fiu: "Fiul Meu esti Tu, Eu astazi Te-am nascut!" (Ps.2, 7).

Un alt text concludent privind cele trei Persoane divine este: " *Duhul Domnului* este peste Mine, ca Domnul M-a uns sa binevestesc saracilor, M-a trimis sa vindec pe cei cu inima zdrobita, sa propovaduiesc celor robiti slobozire si celor prinsi in razboi, libertate" (Isaia 61,1). Textul vorbeste despre Dumnezeu (Iahve), despre un tirmis al Sau, purtator de mantuire (Mantuitor) si despre Duhul care Se odihneste peste Mantuitorul.

Intuitii despre Sfanta Treime gasim la o serie de reprezentanti ilustri ai filosofiei vechi. De pilda, Platon vorbeste despre o trinitate care are o oarecare analogie cu Sfanta Treime din invatatura crestina. El pune in frunte tuturor lucrurilor *Intelligenta* superioara, care este cauza lumii; in randul al doilea pune *Spiritul* care este tipul primordial al tuturor ideilor lui Dumnezeu, sau *Cuvantul divin*, iar in randul al treilea, un *suflet imens* care insufleteste lumea si este o parte din Dumnezeu.

b. **In Noul Testament**, adevarul despre Sfanta Treime este descoperit prin insusi Fiul lui Dumnezeu intrupat, Hristos in mod clar si nuantat pentru mantuirea omului. Este exprimata, in general, atat Treimea ipostasurilor divine cat si unitatea dumnezeirii; alteori, relatiile celor trei Persoane divine intre Ele (ad intra) si fata de lume (ad extra).

Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu intrupat, Se prezinta pe Sine ca Fiul lui Dumnezeu, trimis in lume s-o mantuiasca: "Caci Dumnezeu asa a iubit lumea, incat pe Fiul Sau cel Unul-Nascut L-a dat, ca cel ce crede in El sa nu piara, ci sa aiba viata vesnica. Caci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Sau in lume ca sa judece lumea, ci ca sa mantuiasca prin El lumea". (Ioan 3,16 si 17). Hristos vorbeste despre relatiile Sale cu Tatal: "Tot ce-Mi da Tatal va veni la Mine; si pe cel ce vine la Mine nu-l voi scoate afara, pentru ca M-am pogorat din cer nu ca sa fac voia Mea, ci voia Celui care M-a trimis" (Ioan 6,37-38); " Credeti Mie ca Eu sunt in Tatal si Tatal in Mine" (Ioan 14,11); "Iesit-am de la Tatal si am venit in lume, iarasi las lumea si Ma duc la Tatal" (Ioan 16,28). Dar tot El vorbeste si despre o a treia Persoana, Care este Duhul Sfant: "Iar cand va veni Mangaietorul, pe Care Eu Il voi trimite voua de la Tatal, Duhul adevarului, Care de la Tatal purcede, Acela va marturisi despre Mine" (Ioan 15,26); "Iar Mangaietorul, Duhul Sfant, pe Care-L va trimite Tatal in numele Meu, Acela va va invata toate si va va aduce aminte despre toate ce v-am spus" (Ioan 14,26). Acesta va calauzi la tot adevarul si nu va vorbi de la Sine, ci va face prezent si va marturisi pe Hristos, luand din ceea ce are Fiul, iar Fiul are toate cate le are Tatal (Ioan 16,7,13,15).

Textele trinitare ale Noului Testament exprima:

1) <u>*Trinitatea Persoanelor si unitatea fiintei Lor.*</u> Un text clasic exprimand acestea este cel care cuprinde mesajul Mantuitorului dat apostolilor cand ii trimite la propovaduire: "Mergand, invatati toate neamurile, botezandu-le in numele Tatalui si al Fiului si al Sfantului Duh, invatan-du-i sa pazeasca toate cate v-am poruncit voua. Si iata Eu sunt cu voi in toatele zilele, pana la sfarsitul veacului" (Matei 28, 19-20). In acest text sunt amintite de Hristos insusi, cu numele, toate cele trei Persoane ale Sfintei Treimi. Cuvantul *Tatal si Fiul* inseamna totdeauna persoane. Cuvantul *Sfantul Duh* pus alaturi de cele doua indica, de asemenea, o persoana. Expresia *in numele ...* nu se foloseste decat pe langa persoane. Deci, inca o dovada ca este vorba de cele trei

persoane. Botezul, savarsindu-se in numele lor si avand ca efect iertarea pacatelor si renasterea spirituala, pe care numai Dumnezeu le poate savarsi, inseamna ca cele trei Persoane sunt Dumnezeu insusi. Iar expreia *in numele* singular arata ca cele trei Persoane divine au o singura autoritate precum si o singura fiinta.

Alte texte care exprima trinitatea Persoanelor si unitatea Lor sunt:

II Cor. 13,13: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos si dragostea lui Dumnezeu si inpartasirea Duhului Sfant sa fie cu voi cu toti", si

I Petru 1,2: " Alesi dupa cea mai dinainte stiinta a lui Dumnezeu Tatal, intru sfintirea Duhului, spre ascultare si stropirea cu sangele lui Iisus Hristos...". Aceste texte arata impreuna-lucrarea celor trei Persoane divine pentru mantuirea si sfintirea omului.

2) *Existenta a trei Persoane*, reale si deosebite intre Ele. Este reliefata, in primul rand, prin cuvintele ingerului rostite catre Sfanta Fecioara la Buna Vestire: " Duhul Sfant Se va pogori peste tine si puterea Celui Preainalt te va umbri, pentru aceea si Sfantul care Se va naste din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema" (Luca 1,35). Textul indica, in mod distinct, pe cele trei Persoane, precum si iconomia fiecarei Persoane.

Botezul Domnului in Iordan de la Ioan prilejuieste aratarea Persoanelor distincte ale Sfintei Treimi: Fiul care Se boteaza in Iordan, Duhul Sfant care Se pogoara in chip de porumbel si Se odihneste peste El si Tatal care da marturie despre Fiul Sau intrupat lumii, care reiese din textul: "Iar botezandu-Se Iisus, indata ce a iesit din apa, iata ceruriel I s-au deschis si a vazut Duhul lui Dumnezeu, pogorandu-Se ca un porumbel si venind peste El. Si, iata, glas din ceruri care a zis: Acesta este Fiul Meu cel iubit intru Care am binevoit" (Matei 3, 16-17; Marcu 1, 10-11).

In cuvantarea de ramas bun catre apostoli (Ioan 14, 14-16), Hristos vorbeste despre Tatal, despre Fiul si despre un alt Mangaietor, Duhul Adevarului, Care purcede de la Tatal, trimis in lume de Tatal si de Fiul si Care in numele Fiului va invata toate (Ioan 14, 14-17,26; 15,26; 16,7,15).

In afara acestor locuri scripturistice care vorbesc deodata despre cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, sunt altele multe in care este amintita fiecare Persoana in parte.

Persoana Tatalui este evidentiata prin cuvintele: "Asa sa lumineze lumina voastra inaintea oamneilor incat sa vada faptele voastre cele bune si sa slaveasca pe Tatal vostru Cel din ceruri" (Matei 5,16). Persoanei Tatalui I se atribuie ratiune (Matei 6,32), vointa (Ioan 5,30), iubire (Ioan 5,20) etc.

Persoana Fiului intrupat este indicata prin insasi numirea de Fiu nascut din Tatal, avand aceeasi fire dumnezeiasca (Ioan 1, 14; 3, 16), precum si prin proprietatile care i se atribuie. Astfel, se spune ca are ratiune intrucat cunoaste desavarsit pe Tatal (Matei 11, 27), are vointa (Ioan 17, 24), iubeste pe oameni (Ioan 15, 12) si lucreaza mantuirea lor, jertfindu-Si chiar viata pentru ei (Matei 16, 21; 17, 12; I Cor. 1, 30; Gal. 3, 13; Efes. 1, 7).

Persoana Sfantului Duh este amintita de Mantuitorul Hristos insusi care ne arata ca Duhul Sfant purcede din Tatal si este trimis de Tatal si de El in lume in numele Lui ca sa marturiseasca despre El si sa calauzeasca la tot adevarul, fiind Duhul Adevarului (Ioan 14, 26; 15, 26; Luca 12, 12).

3) *Unitatea in Trinitate*. Cele trei Persoane au unitate de *fiinta*, de atribute si de activitate. Fiinta lor este unica, neimpartita sau nemultiplicata in Persoanele Sfintei Treimi. De aceea, cele trei Persoane sunt un singur Dumnezeu. Dar fiecare dintre Ele este Dumnezeu adevarat, fiindca

ipostaziaza aceeasi unica fiinta dumnezeiasca, fara s-o imparta cumva. Toate cele trei au acelasi *atribute* (naturale, intelectuale si morale), intrucat atributele tin de fiiinta si toate trei au o activitate externa comuna, in sensul ca la activitatea externa a unei persoane divine (crearea, mantuirea, etc) participa si celelalte doua persoane, pentru ca orice lucrare externa a lui Dumnezeu porneste dintr-un singur principiu si este manifestarea unicei vointe a lui Dumnezeu. Desigur persoanele participa in mod felurit si anume dupa ordinea si succesiunea proprie, in virtutea careia Tatal face toate prin Fiul in Duhul Sfant (Sf. Atanasie cel Mare, *Catre Serapion* 1, 28).

Unitatea fiintei Fiului si a Tatalui o arata Hristos insusi, cand afirma: "Iar Eu si Tatal Meu una suntem" (Ioan 10, 30), sau: "Tatal este in Mine si Eu in Tatal" (Ioan 10, 38).
Iar unitatea fiintei Sfantului Duh cu a Tatalui se vede din cuvintele: "Caci cine dintre oameni stie cele ale omului fara numai duhul omului care este in el? Asa si cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le-a cunoscut decat Duhul lui Dumnezeu" (I Cor. 2, 11).

Formularea dogmei Sfintei Treimi

Invatatura Sfintei Scripturi despre Sfanta Treime a fost aprofundata, aparat si formulata de Biserica impotriva celor care, interpretand tendentios textele scripturistice trinitare, o intelegeau gresit, dezbinand pe credinciosi. Deci, ereziile antitrinitare: monarhismul (sec II-III), sub ordinatialismul, cu cele doua extreme ale lui: arianismul si macedonismul sec IV au determinat Biserica sa apere si sa formuleze, intr-o forma precisa, adevarul despre Dumnezeu unul in fiinta si intreit in persoane. La acest factor extern se adauga si un factor intern: *asigurarea unitatii de credinta,* Sfanta Treime fiind adevarul dumnezeiesc atotcuprinzator si baza mantuirii noastre.

Nu a fost insa si nu este usor sa lamuresti misterul ca Dumnezeu este unul in fiinta, dar intreit in persoane; ca este unul, e unic; ca este o unitate fara egal si fara asemanare, dar ca aceasta unitate exista in trei Persoane intr-un mod mai presus de posibilitatea de intelegere a mintii omenesti.

a) Avand in vedere cuvintele Mantuitorului de la Matei, 28, 19, prin care porunceste ca cei ce cred sa fie botezati in numele Sfintei Treimi, Biserica a alcatuit chiar din timpul sfintilor apostoli scurte marturisiri de credinta, numite simboluri. Acestea trebuiau cunoscute si rostite de toti cei care doreau sa devina crestini, deci la botez, sau de cei care, intr-o forma sau alta, doreau sau trebuiau sa-si manifeste dorinta crestina. In Biserica primara exista mai multe simboluri de credinta care aveau ca continut invatatura despre Sfanta Treime si mantuirea in Hristos, deosebindu-se ca forma, prin mici difente intre ele. In toate aceste simboluri se arata egalitatea consubstantialitatea sau deofiintimea celor trei Persoane divine, iar unitatea fiintei se exprima prin aceea ca numele Dumnezeu se pune numai o data, la inceput, si El se refera la Tatal, Fiul, si Sfantul Duh.

Cel mai vechi simbol de credinta crestina este Simbolul apostolic in care se spune: "Cred in Dumnezeu, Tatal atotputernic... si in Iisus Hristos, unicul, Fiul Lui, Domnul nostru. Cred si in Duhul Sfant". Si mai precis si foarte clar, credinta in Sfanta Treime este marturisita in simbolul

atanasian: " Trebuie sa adoram pe un Dumnezeu in Treime si Treimea in uniune, nici confundand Persoanele, nici impartind Fiinta (impotriva monarhianismului si triteismului) alta este persoana Tatalui, alta a Fiului si alta a Duhului Sfant, totusi una este dumnezeirea Tatalui, a Fiului si a Sfantului Duh, egala in slava si vesnica majestate."

b) Paralele cu simbolurile de credinta sunt marturisirile doxologice ale Sfintei Treimi folosite de Biserica. Amintim formula Botezului, intrebuintata in Biserica de la inceput pana astazi, care este o scurta marturisire a credintei trinitare, cat si un act de cult prin care se exprima adevarul Sfintei Treimi. Aceasta formula are la baza insesi cuvintele Mantuitorului spuse apostolilor cu ocazia trimiterii lor la propovaduire dupa Inviere (Matei 28, 19-20). Despre aceasta formula se aface amintire in Didahie (cap. 7). Dar Biserica a exprimat credinta in Sfanta Treime nu numai prin formula botezului, ci si modul savarsirii acestei Taine, prin intreita cufundare in apa si pronuntarea distincta a numelor Persoanelor Sfintei Treimi. Intreita cufundare era considera ca simbol a Sfintei Treimi.

Sfanta Treime este martutirsita si preamarita prin formula doxologica; "Marire Tatalui si Fiului si Sfantului Duh" care insoteste rugaciunile si cantarile, precum si prin cunoscuta cantare de seara din slujba vecerniei, Lumina lina, in care " laudam pe Tatal, pe Fiul si pe Sfantul Duh".

c) Marturiile martirilor care si-au jertfit viata slavind pe Dumnezeu in Treime sunt ale marturisirii scurte ale credintei in Sfinta Treime.

d) O expunere a invataturii Bisericii despre Sfanta Treime o aflam la parintii apostolici, la apologetic si la sfintii parinti.

Parintii apostolici exprima simplu aceasta credinta. Ei repeta, de altfel, cu mici modificari, expresiile scripturistice. De exemplu, *Clement Romanul* scrie corintenilor: "Nu avem noi oare un singur Dumnezeu, un singur Hristos si un singur Duh al harului, revarsat peste noi?" (Epistola II catre Corinteni, cap.46).

Apologetii si sfintii parinti au expus invatatura despre Sfanta Treime odata cu combaterea ereziilor sabeliana si subordinaţiană, aprofundand relatiile dintre Persoanele divine si relatia lui Dumnezeu cu lumea. Sabelienii considerau persoanele divine ca trei moduri de manifestare a lui Dumnezeu in istoria lumii. Acestia alterau notiunea Dumnezeului crestin in indoit chip: pe de o parte tagaduiau ca iubirea dumnezeiasca este motiv si premise principala a mantuirii lumii prin Hristos, iar pe de alta, negau calitatea de persoana sau mai exact Treimea de Persoane absolute in Dumnezeu, amestecandu-L cu lumea in chip panteist, ca paganii. Subordinaţianistii, dimpotriva, accentuau numai transcendenta lui Dumnezeu. El nu vine in atingere cu lumea deoarece, cand a voit sa o creeze, a creat mai intai Logosul, caruia i-a lasat sarcina s-o creeze. Iar acesta este ajutata de Duhul Sfant, Logosul si Duhul Sfant nu sunt – spun acestia – decat niste puteri dumnezeiesti prin care isi desfasoara Dumnezeu activitatea in lume. Aceasta inseamna ca Dumnezeu nu se descopera in lume si ca Iisus Hrstos nu este o revelatie a lui Dumnezeu, nu este Fiul adevarat a lui Dumnezeu.

Aceste conceptii gresite, eretice, despre Dumnezeu, care revin la unele secte si denominatiuni crestine din timpul nostru, au obligat Biserica sa aprofundeze de aproape adevarul dumnezeiesc despre Sfanta Treime, cuprins in Sfanta Scriptura, si să-l formuleze oficial si solemn pentru a feri pe credinciosi de erezie si de rastalmaciri eretice, in invătătura despre Dumnezeu, Unul in fiinţă si intreit in Persoane. Această formulare autoritara si definitive a

adevarului despre Sfanta Treime, pe baza Sfintei Scripturi si a Tradiţiei apostolice, a avut loc la Sinoadele I si II ecumenice.

e) Combatand pe Arie, care nega dumnezeirea Mantuitorului Hristos susţinand ca a fost un timp cand Fiul n-a existat si ca El a fost creat din nimic sau dintr-o substanţă straină de cea a Tatalui, Sinodul I ecumenic de la Niceea (325) afirma ca Tatal si Fiul sunt de o fiinţă. Si anume, după ce formulează invăţătura despre Dumnezeu in general si despre Dumnezeu Tatal in special (art.1), Sinodul formuleaza in continuare, in Simbolul credinţei, invăţătura despre Dumnezeu Fiul intrupat, născut din veci din Tatal, de o fiinţă cu El: "Si intr-u unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul Născut, Care din Tatal S-a născut mai inainte de toţi vecii; lumina din lumina, Dumnezeu adevarat din Dumnezeu adevarat, născut iar nu făcut Cel de o fiinţă cu Tatal prin care toate s-au facut" (art II). In articolul urmator (art III) este formulat adevarul intruparii Fiului lui Dumnezeu cu puterea Duhului Sfant din Fecioara Maria, la plinirea vremii, adica in timp: " Care pentru noi oamenii si pentru a noastra mantuire, S-a pogorat din ceruri si S-a intrupat de la Duhul Sfant si din Fecioara Maria si S-a facut om ". Adevarul despre Patimile, moartea de pe cruce, invierea din morti, inaltarea la ceruri, parusia (a doua venire) si judecata universala, adică despre intreaga lucrare mantuitoare a lui Hristos, este formulat in alte patru articole (art IV- VII inclusiv).

După condamnarea lor la Sinodul I ecumenic, arienii si-au indreptata atacul impotriva Duhului Sfant, negandu-i dumnezeirea si sustinand că El este o creatură a Fiului, mai mic decat Fiul si supus Fiului, iar ca "Duh" sau "Spirit" este superior naturii spirituale a ingerilor, avand o pozitie intermediara intre Dumnezeu si creatura. Acestia au constituit erezia pnevmatomahilor, adică a luptătorilor impotriva Duhului Sfant. Pnevmatomahii s-au mai numit macedonieni sau maratonieni. Denumirea de *macedonieni* li s-a dat după numele episcopului semiarian Macedoniu, depus din scaun in anul 360 de Sinodul din Constantinopol, ca eretic. După moartea lui Macedoniu, conducerea pnevmatomahilor a preluat-o diaconul *Maratoniu*, hirotonit de Macedoniu ca episcope de Nicomidia, de la care au primit si nulmele de *maratonieni*.

Dumnezeirea, egalitatea si deofiinţimea sau consubstantialitatea Duhului Sfant cu Tatăl, precum si cu Fiul, au fost aprofundate si aparate, impotriva pnevmatomahilor, de marii părinţi si teologi ai secolului al IV- lea, ca: Chiril al Ierusalimului, sfantul Atanasie cel Mare, de parinţii Capadociei: sfantul Vasile cel Mare, sfantul Grigore de Nazianz sau Teologul , safntul Grigore de Nyssa; de Didim cel Orb, de sfantul Ambrozie al Milanului si alţii.

Beneficiind de intreaga aprofundare teologica de pană atunci, privind Sfanta Treime in general si Persoana si lucrarea Duhului Sfant in special, Părinţii Sinodului II ecumenic de la Constantinopol (381), după ce păstrează si confirmă mai pe larg invăţătura ortodoxă de la Niceea exprimată in Simbol, despre Dumnezeu Tatăl, Creator si Proniator a tot ceea ce exista, despre Dumnezeu Fiul intrupat marturiseste credinta in Dumnezeu Duhul Sfant, Domnul de viaţă Făcătorul, care din Tatăl purcede, Cel ce impreună cu Tatăl si cu Fiul este inchinat si slăvit, Care a grait prin prooroci" (art VIII).

In marturisirea credintei in Duhul Sfant, parinţii de la Sinodul II ecumenic nu au introdus termenii *Dumnezeu* si de *o fiinţă,* ca in art II, dedicat dumnezeirii Domnului nostru Iisus Hristos, pentru a menaja pe crestinii care se temeau de orice formulă nouă, chiar invaţătura ortodoxă a Bisericii si Prudenta părinţilor sinodali s-a dovedit eficace, căci erezia lui Macedoniu a fost părăsită, iar formularea invăţaturii ortodoxe despre Sfantul Duh, fixată in Simbolul constantino-

politan, a rămas neschimbată fiind confirmata de catre celelalte Sinoade ecumenice in hotararile lor (in special de Sinoadele III si Iv ecumenice) impreuna cu intregul text al Simbolului niceo-constantinopolitan pe care il foloseste peste tot in slujbele si rugaciunile sale, Biserica Ortodoxa. Dumnezeirea Duhului Sfant este exprimata in marturisirea Sinodului II ecumenic, adica in art VIII al Simbolului, prin atributele "Domnul de viata Facatorul' care implica, pentru Duhul Sfant, plenitudinea dumnezeirii. Domn, Creator si Proniator a toate este Dumneze-Tatal, cum marturisim in art. I al Simbolului: Domn este Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos:" (Cred) si intr-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul Nascut, Care din Tatal S-a nascut mai inainte de toţi vecii…" (art. II) si Domn este Duhul Sfant: " Domnul este Duh, si unde Duhul Domnului, acolo este libertate" (II Cor. 3, 17). Duhul Sfant este " Duhul Domnului" (II Cor. 3, 17-18). Duhul este impreună cu Cuvantul Domnului: " Duhul Domunului este peste mine, ca Domnul M-a uns sa binevestesc saracilor" (Isaia 61, 1; Luca 4, 18). Duhul Sfant este in relatie si cu Tatal si cu Fiul, fiind numit si Duhul Tatalui, dar si Duhul Fiului, sau Duhul lui Hristos; "Dar voi nu sunteti in carne, ci in Duh daca Duhul lui Dumnezeu locuieste in voi. Iar daca cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui" (Rom. 8, 9). Dumnezeirea si deofiinţimea Duhului Sfant cu Tatal si, prin aceasta cu Fiul, este aratata prin purcederea Duhului Sfant de la Tatal: "Iar cand va veni Mangaietorul, pe care Eu Il voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede, Acela va marturisi despre Mine" (Ioan 15, 26).

Si mai direct deofiinţimea sau consubstantialitatea si deci egalitatea Duhului Sfant cu Tatăl si cu Fiul este indicată si subliniată in marturisirea Sinodului II ecumenic indată după ce se arată modul provenirii Lui din Tatăl (purcederea), prin cuvintele: "Cel ce impreună cu Tatal si cu Fiul, este inchinat si slăvit…", care exprimă in alţi termini deofiinţimea si egalitatea celor Trei Persoane divine. Mai departe, la acelasi articol al Simbolului, Duhului Sfant este arătat ca "grăind prin prooroci", descoperind, deci, pe Dumnezeu, oamenilor, cum ne incredinţează, de altfel, Sf. Ap. Pavel prin cuvintele: "Cele ce ochiul n-a văzut si urechea n-a auzit si la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gatit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El. Iar nouă mi le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Sfant, fiindcă Duhul toate le cerceteaza, chiar si adancurile lui Dumnezeu (I Cor. 2, 9-10; Isaia 64, 3).

Duhul Sfant are un rol deosebit in Revelaţie. Descopera patriarhilor, dreptilor si tuturor proorocilor, Vechiul Testament voia si cuvantul lui Dumnezeu. Proorocii sunt purtattorii privilegiati ai Duhului Sfant. Prin puterea Duhului Sfant asupra lor, ei primesc capacitatea deosebita de percepere a prezentei lui Dumnezeu, a voii Lui; ei stau intr-o relatie vie cu Dumnezeu, in slujba poporului Israel. Prin aceasta ei primesc de la Dumnezeu si comunicarea unor intentii de viitor ale Lui cu privire la poporul Israel si cu privire la mantuirea intregului neam omenesc.

Spre deosebire de falsii prooroci care in ei o pretinsa suflare a Duhului, neputand cunoaste voia lui Dumnezeu cu privire la viitor, proorocul adevarat are pe Duhul lui Dumnezeu, prin Care se afla in relaţie intimă cu Dumnezeu si Care, pentru aceea, este un Duh al adevaratei puteri si cunoasteri, mai exact Duhul Adevarului. Proorocul Isaia, de pildă, are constiinţa este trimis de catre insusi Duhul lui Dumnezeu (Isaia 48, 16). Acest Duh face din gura lui " sabie ascuţită" (Isaia 49,2). Din cuvantul lui Dumnezeu iradiază Duhul ca o mare putere de chemare către prooroc si catre cei cărora le vorbeste acesta (Iona 1, 2; Iez 2, 1,2). Si prin puterea Duhului care este in ei, proorocii trăiesc o adevărată raspundere către Dumnezeu pentru popor si, de aceea, Dumnezeu le dă lor răspuns cand vor sa cunoască voia lui Dumnezeu cu privire la popor. Or, proorocii mincinosi neavand nici o sensibilitate pentru Dumnezeu si netraind nici o

raspundere pentru popor, ci urmarind interese egoiste, nu se bucura nici de o transparenţă si luminare a Duhului Sfant si nici de un raspuns din partea lui Dumnezeu privitor la popor (Pr. Prof D. Staniloae, Sfantul Duh in Revelatie si in Biserica, in "Ortodoxia", 1974, nr.2).

Dar Duhul Sfant este si sufletul si viata Bisericii, este plenitudinea vietii dumnezeiesti revarsate in Biserica, prin capul ei, Hristos. Prin Duhul Sfant, Hristos se prelungeste in oameni incorporandu-i in Sine ca madulare ale Trupului Sau, Biserica. Si anume prin Sfintele Taine care sunt lucrările lui Hristos in Duhul Sfant. Biserica insasi, ca comuniune si comunitate concretă a oamenilor cu Dumnezeu, intra in istorie la Cincizecime, odată cu venirea personală a Duhului in lume imbracandu-I cu toată puterea Sa in chip distinct pe apostolii aflaţi impreuna in acelasi loc (Fapte 2, 1-3) si patrunzand la inimă pe cei care ascultau cuvintele apostolilor (Fapte 2, 4, 37).
Iată aici si ratiunile pentru care, in continuare formulării si exprimării credinţei ortodoxe in Duhul Sfant, Simbolul Constantinopolitan formulează succint invăţătura despre Biserica, indicandu-I notele ei specifice: unitatea, sfinţenia, catolicitatea sau sobornicitatea si apostolicitatea (art IX), invăţătura despre botez si prin aceasta, despre toate Tainele Bisericii (art X) si invăţătura despre invierea mortilor (art XII) si viaţa vesnică.

Cu mărturisirea credinţei în Duhul Sfânt la Sinodul II ecumenic, se încheia în toate elementele ei dogma Sfintei Treimi ca bază a mântuirii noastre în Hristos. Iar *Simbolul niceoconstantinopolitan* sau, simplu, *Simbolul constantinopolitan,* este sinteza cea mai concisă dar cuprinzătoare a învăţăturii Bisericii, bazată pe Revelaţia dumnezeiască, care explică apartenenţa noastră eclezială şi de care este dependentă însăşi mântuirea noastră. Căci în Simbolul constantinopolitan se cuprind implicit, într-o formă foarte concentrată, toate hotărârile dogmatice ulterioare ale Sinoadelor ecumenice, deci nu numai dogma hristologică formulată şi aprofundată la sinoadele III, IV şi VI ecumenice, ci şi cea mariologică (Sinodul V ecumenic) şi cultul sfinţilor şi al icoanelor, întemeiate pe Întruparea Fiului lui Dumnezeu (Sinodul VII ecumenic).

Dat fiind cuprinsul său doctrinar atotcuprinzător, Simbolul constntinopolitan a înlocuit toate celelalte forme de mărturisire a credinţei de până aici, adică toate Simbolurile de credinţă, generalizându-se într-un scurt timp în cultul întregii Biserici Ortodoxe de pretutindeni.

Teologia trinitară

Biserica a definit dogma Sfintei Treimi in lupta cu ereziile aparute in primele secole ale istoriei ei sub influenta monoteismului iudaic sau a dualismului din filosofia antica. Cele mai importante erezii antitrinitare pe care Biserica le-a combatut in cadrul primelor doua Sinoade ecumenice au fost cele mai virulente. La primul Sinod ecumenic de la Niceea (325), Biserica a respins arianismul, care nega dumnezeirea Mantuitorului Hristos, socotindu-L un simplu om si a decretat consubstantialitatea (omousios) Fiului cu Tatal, aratand ca Hristos este Dumnezeu adevarat si Om adevarat. La al doilea Sinod ecumenic de la Constantinopol (381), Biserica universala a condamnat erezia lui Macedonie si a pnevmatomahilor, care socoteau ca Duhul Sfant este o creatura si a hotarat ca Duhul Sfant este impreuna inchinat si marit cu Tatal si cu Fiul, deci este Dumnezeu adevarat, asa cum se desprinde din Simbolul de credinta niceo-constantinopolitan elaborat de aceste sinoade. Afirmand unitatea lui Dumnezeu in Treime, Sfantul Grigorie de Nazianz spune: “Dar pentru noi Dumnezeu este Unul, pentru ca una este Dumnezeirea, si toate cele din El se refera la aceasta unitate, chiar daca e crezuta intreita. Caci nu e Unul mai mult Dumnezeu si Altul mai putin. Nici Unul mai intai si Altul mai tarziu. Nici nu se taie prin vointa, nici nu se divizeaza in putere, nici nu e ceva in Dumnezeu din cele proprii celor divizate, ci Dumnezeirea este neimpartita in cele deosebite, daca vrem sa graim pe scurt. E ca o unica si indistincta lumina in trei sori, intr-o interioritate reciproca. Cand privim spre Dumnezeire si spre prima cauza si spre unicul principiu, cugetam pe Unul. Daca ne atintim privirea spre Cel in Care este Dumnezeirea si spre Cei ce sunt din prima cauza in mod netemporal si de slava egala, trei sunt Cei inchinati”. Sau cum spune Sfantul Ioan Damaschin: “Cei trei sori care se compenetreaza sunt o singura lumina”. *In Sfanta Treime unitatea naturii divine se impleteste atat de profund cu Treimea ipostaselor, incat apare ca “o Dumnezeire in trei straluciri”.*

Tot sub impactul gandirii substantialiste antice, care nu cunostea notiunea de persoana, Biserica a trebuit sa depaseasca opozitia dintre unitatea naturii si Treimea persoanelor. “Mare este primejdia in lupta cu ereticii!, spune Sfantul Ioan Gura de Aur. Te temi ca nu cumva lovind pe unul, sa fii ranit de celalalt. Daca spui ca este o singura Dumnezeire, Sabelie raspunde indata ca totastfel o margineste si el; daca o desparti, spunand ca Unul este Tatal, Unul este Fiul si Altul este Duhul Sfant, se infatiseaza Arie, care de la deosebirea dintre Persoanele Dumnezeirii te duce la deosebirea de fiinta. De aceea, in lupta pe care o ai de dus cu acesti eretici trebuie sa stii sa te feresti de nelegiuitul amestec facut de Sabelie intre Persoanele Dumnezeirii, dar sa fugi si de nebuneasca deosebire facuta de Arie in fiinta dumnezeirii, si sa marturisesti ca una este Dumnezeirea Tatalui, Fiului si Sfantului Duh, dar adaugand totodata ca aceasta unica Dumnezeire are trei ipostase. Pentru a depasi opozitia dintre natura divina si ipostasele treimice, care a generat erezia lui Sabelie si cea a lui Arie, teologia patristica a fost obligata sa arate, prin gura Sfantului Vasile cel Mare, ca unitatea naturii divine nu are caracter omogen, ci relational, fiindca doar astfel nu se mai exclude persoana din continutul ei, ci o implica ca atare. “ Nici unitatea nu trebuie sfaramata in favoarea relatiei, nici relatia anulata in favoarea unitatii, spune parintele Staniloae. Persoana nu aduce caracterul de subiect ca si ceva nou in natura divina, fiindca persoana nu e decat modul de subzistenta reala a naturii. Este necesar sa vedem fiinta divina simultan, ca unitate-relatie, ca relatie in sanul unitatii”. Datorita caracterului relational al

naturii divine, pe acre Sfantul Vasile cel Mare l-a pus in evidenta la vremea sa, teologia patristica a depasit opozitia dintre natura divina si persoanele trinitare si a inradacinat ipostasele trinitare in natura divina. *Prin cuvantul inspirat al parintelui Staniloae, teologoa patristica infatiseaza Sfanta Treime ca "structura a iubirii supreme" sau ca " ontologia iubirii".*

Din Noul Testament rezulta ca Mantuitorul Iisus hristos foloseste adesea verbul "a ramane" pentru a pune in evidenta prezenta unei persoane in alta persoane. "Cine mananca Trupul Meu si bea Sangele Meu, spune Domnul, ramane intru Mine si eu raman intru El " (Ioan 6,56). Cu toate ca acest verb poate fi aflat de 12 ori in Evangheliile sinoptice, de 17 ori in Epistolelel Sfantului Apostol Pavel si de 6o de ori in Evanghelia si epistolele Sfantului Ioan, " totusi a gasit putina atentie in campul cercetarilor exegetice moderne. Nu are nimic comun cu Vechiul Testament, cu gnosticismul sau elenismu. Insistenta asupra dimensiunii de interioritate implicata in verbul " a ramane" e cu adevarat si in chip propiu ioaneica. Sfantul Ioan Evanghelistul pune astfel in relief imanenta ("existenta ianuntru") persoanelor, fie pe plan trinitar, fie la nivelul iconomiei divine, in credinciosi". Pornind de al cuvintele mantuitorului adresate Tatalui cu lacrimi de sange: "Precum Tu Parinte intru Mine si Eu intru Tine" (Ioan 17,20), parintele Sataniloae defineste acesata prezenta reciproca a persoanelor una in alta ca intersubiectivitate divina si o comenteaza astfel: " Cele trei subiecte sunt atat de interioare in unitatea lor de fiinta, ca nu pot fi in nici un fel despartite, ca sa poata fi numarate ca trei entitati separate intre ele". " Aceste Persoane nu se intampina din exterior, cum se intampian persoanele omenesti, ci Ele isi sunt din veci interioare, fara a inceta sa-si pastreze modul ipostatic al existentei Lor". Pacatul individualismului ne impiedica sa intelegem deplinatatea iubirii si a unitatii Sfintei Treimi, intemeiate pe intersubiectivitatea sau prezenta interioara a unei Persoane in alta Persoana. " Daca zicem ca Fiul este si exista de Sine asemenea Tatalui, spune Sfantul Atanasie cel Mare, prin aceasta nu-L despartim de Tatal cugetand unele spatii si distante prin care ar fi despartiti trupeste. Caci credem ca Ei sunt uniti in chip nemijlocit si nedistanta si sunt nedespartiti intre Ei. Intreg Tatal Il are pe Fiul intreg in sanul Sau si intreg Fiul este impreuna concrescut cu Tatal si se odihneste neincetat in Sanurile Parintesti". Intersubiectivitatea divina, ca prezenta a Unei Persoane divine in Alta, constitue expresia adevaratei comuniuni dumnezeiesti supreme, care ramane fundamental opusa oricarei forme de egoism sau individualism uman. *Prin intermediul intersubiectivitatii divine Mantuitorul ne-a aratat ca unitatea la care ne cheama El nu este unitate monolitica si nici unitate pluralista, ci unitate sobornicească, bazata pe caracterul prihoretic al comuniunii si iubirii trinitare.*

Sfânta Treime – taina desăvârşitei unităţi a Peroanelor distincte

Învăţând că Dumnezeu este întreit în Persoane, Biserica învaţă prin aceasta că în Dumnezeu există anumite distincţii sau deosebiri reale. Cele trei Persoane sunt deosebite una de alta, într-o unitate desăvârşită. Prin această afirmaţie se respinge atât modalismul (sabelianismul) după care cele trei Persoane n-ar fi decât trei moduri de manifestare a lui Dumnezeu în lume, cât şi concepţia eretică după care în Dumnezeu ar fi trei Dumnezei (triteismul), prin separarea persoanelor şi conceperea fiinţei divine ca repetându-se în cele trei Persoane, precum şi concepţia susţinută de alţii după care atât cele trei Persoane cât şi fiinţa divină îşi au existenţă proprie (tetrateism).

Cele trei Persoane divine se disting prin modul de a poseda fiinţa divină. Prima Persoană, Dumnezeu Tatăl, posedă fiinţa divină în Sine, nu de la altcineva, este fără principiu din afară. A doua Persoană, Fiul, îşi primeşte fiinţa prin naştere, de la prima Persoană, adică de la Tatăl, iar a treia Persoană, Duhul Sfânt, şi-o primeşte prin purcedere tot din prima, adică de la Tatăl.De aceea, prima Persoană se numeşte Tatăl, a doua Fiul şi a treia, Duhul Sfânt.

Deci cele trei Persoane divine se deosebesc între ele prin anumite caractere proprii sau însuşiri personale: Tatăl este nepricinuit, adică fără principiu, nenăscut; Fiul este născut din veci din Tatăl, iar Duhul Sfânt purcede din veci din Tatăl. Aceste însuşiri personale subliniază că în Dumnezeu este vorba de o Trinitate reală, de trei Persoane reale, distincte, şi nu de simple numiri sau simple manifestări succesive ale lui Dumnezeu în lume, ca şi când în acelaşi Dumnezeu, aceeaşi Persoană divină s-ar fi descoperit o dată ca Tatăl, apoi ca Fiul şi apoi ca Duh Sfânt. Cele trei Persoane posedă fiecare în parte, în mod real şi distinct, aceeaşi fiinţă divină întreagă, care este deci unică şi nu se împarte sau desparte între Persoanele divine.Fiul şi Duhul o deţin de la Tatăl, Fiul prin naştere iar Duhul Sfânt prin purcedere.

Revelaţia divină, adică Sânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, ne prezintă în mod clar şi expres proprietăţile sau însuşirile personale interne prin care cele trei Persoane se disting una de alta şi sunt într-o unitate desăvârşită, în mai multe locuri. Astfel:

Despre *Dumnezeu Tatăl,* Sfânta Scriptură ne spune că este nepricinuit, adică fără cauză, şi că are viaţa în Sine însuşi: ”Precum Tatăl are viaţă în Sine, aşa l-a dat şi Fiului să aibă viaţă în Sine” (Ioan 5,26). Iar sfinţii părinţi Îl numesc pe Tatăl *fără început*, *fără principiu sau fără cauză,* iar însuşirea prin care El se distinge de celelalte două Persoane o numesc *nenaşterea*. Sfântul Grigorie Teologul în cuv.32 spune: ”Deoarece Tatăl ca persoană nu are originea Sa în altul, pentru aceasta El îşi este Sieşi principiul Său şi pentru aceasta El nu este nici născut şi nici purces. Acesta a fost şi motivul pentru care unii dintre sfinţii părinţi au numit pe Tatăl Deos, etc.”

Dumnezeu Fiul are ca proprietate sau însuşire personală naşterea Sa din veci din Tatăl. Şi El este „Unul Născut care din Tatăl S-a născut mai înainte de toţi vecii” (cf. Ioan 1,14). El şi-a primit fiinţa de la Tatăl prin naştere: ”Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut” (Ps.109,3). Dar El nu primeşte numai o parte din fiinţa Tatălui, cum este cazul la oameni, ci o primeşte întreagă, fără a pierde Tatăl ceva din fiinţa Sa prin această comunicare. Iar această comunicare are loc din veci. Deci din veci Tatăl are pe Fiul Său, cum spune Sfântul Ioan Damaschin, căci n-a fost un timp ca să fi fost Tatăl fără Fiu, ”căci Dumnezeu nu s-ar putea numi Tată fără Fiu, iar dacă ar fi fără să aibă Fiu, n-ar fi Tată” (I,8,trad rom. p. 39), după cum nu este

un interval de timp în care focul să fie fără lumină, cum spune iarăşi Sfântul Ioan Damaschin în *Dogmatica* sa: ”După cum focul există deodată cu lumina din el şi nu este mai întâi focul şi apoi lumina, ci deodată, şi după cum lumina se naşte totdeauna din foc şi este totdeauna în el fără să se despartă deloc de el, tot astfel şi Fiul se naşte din Tatăl fără să se despartă deloc de El, ci este pururi cu El. Dar cu toate că lumina se naşte în chip nedespărţit din foc şi rămâne totdeauna cu el, totuşi nu are un ipostas propriu deosebit de ipostasul focului, deoarece lumina este o calitate naturală a focului. Fiul, Unul Născut al lui Dumnezeu, însă deşi este născut din Tatăl în chip nedespărţit şi neîndepărtat şi rămâne pururi cu El, totuşi El are un ipostas propriu deosebit de ipostasul Tatălui”.

Dumnezeu Duhul Sfânt are, ca însuşire personală sau proprietate, purcederea prin care se deosebeşte de Tatăl, precum şi de Fiul. Despre această proprietate a Duhului Sfânt vorbeşte Sinodul II ecumenic în mărturisirea învăţăturii despre Duhul Sfânt în Simbolul constantinopolitan (art.VIII), combătând pe Macedoniu şi erezia lui care nega divinitatea, deofiinţimea şi egalitatea Duhului Sfânt cu Tatăl şi cu Fiul. Această proprietate sau însuşire personală a Duhului este exprimată de Mântuitorul Hristos, vorbind de trimiterea Duhului Sfânt în lume: ”Iar când va veni Mângâietorul pe care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului care de la Tatăl purcede, Acel va mărturisi despre Mine” (Ioan 15,26). Purcederea exprimă deci, atât originea Duhului Sfânt din veci din Tatăl, cât şi deofiinţimea Lui cu El, precum şi relaţia personală cu Tatăl. ”El este şi se numeşte Dumnezeu împreună cu Tatăl şi cu Fiul; nezidit, desăvârşit, creator, atotstăpânitor, atoatelucrător, atotputernic, nemărginit în putere; El stăpâneşte întreaga zidire, dar nu este stăpânit; dumnezeieşte, dar nu Se îndumnezeieşte; desăvârşeşte, dar nu Se desăvârşeşte; împărtăşeşte, dar nu Se împărtăşeşete; sfinţeşte, dar nu Se sfinţeşte; mângâietor, deoarece primeşte rugăciunile tuturor; în toate asemenea Tatălui şi Fiului; purces din Tatăl şi dat prin Fiul, este primit de toată zidirea. Zideşte prin El însuşi, dă fiinţă universului, sfinţeşte şi ţine… Există în propriul lui ipostas, nedespărţit şi neseparat de Tatăl şi Fiul, având toate câte are Tatăl şi Fiul afară de nenaştere şi naştere…”.

Fiul şi Duhul Sfânt îşi au originea în Tatăl mai înainte de toţi vecii, Fiul prin naştere, iar Duhul Sfânt,prin purcedere. ”Noi cunoaştem că există deosebire între naştere şi purcedere, dar care este felul deosebirii nu ştim deloc .Naşterea Fiului din Tatăl şi purcederea Sfântului Duh sunt simultane. Aşadar, toate câte le are Fiul şi Duhul le are de la Tatăl şi însăşi existenţa. Dacă nu este Tatăl nu este nici Fiul şi nici Duhul Sfânt. Şi dacă Tatăl nu are ceva nu are nici Fiul, nici Duhul. Şi din cauza Tatălui, adică din cauză că există Tatăl, există şi Fiul şi Duhul. Şi din cauza Tatălui, şi Fiul şi Duhul au pe toate câte le au, adică pricină că Tatăl le are pe acestea, afară de nenaştere, de naştere şi de purcedere. Căci cele trei sfinte ipostasuri se deosebesc unele de altele numai în aceste însuşiri ipostatice. Ele nu se deosebesc prin fiinţă ci se deosebesc fără despărţire prin caracteristica proprie ipostasului”(sau persoanei). (Sfântul Ioan Damaschin).

Deofiinţimea şi însuşirile lor personale explică comuniunea şi unitatea lor desăvârşită. Principiul comuniunii şi unităţii depline îl constituie Tatăl. El împărtăşeşte fiinţa divină Fiului şi Sfântului Duh şi anume, Fiului prin naştere iar Duhului Sfânt, prin purcedere, Tatăl comunică Fiului şi Duhului Sfânt întreaga fiinţă divină, pe care însă o păstrează şi El întreagă. Deci, în fiinţa Sa, Tatăl nu se schimbă cu nimic prin această comunicare. Dar nici Fiul şi Duhul, prin faptul că primesc fiinţa divină întreagă de la Tatăl, nu suferă cu nimic ipostasurile lor, El păstrându-şi însuşirile lor personale. Deci, fiecare Persoană divină cuprinde întreaga fiinţă divină unică, şi pentru a fi desăvârşită nu are nevoie să fie completată prin alta. Dar de

aici nu urmează că una dintre aceste Persoane ar fi alături sau în afară de alta,sau mai exact alături sau în afară de celelalte două.

*Dimpotrivă, Persoanele Sfintei Treimi se întrepătrund şi se înconjoară reciproc, se cuprind una în alta şi locuiesc una în alta, şi fiecare este întreagă în celelalte două Persoane, şi celelalte două Persoane sunt prezente şi locuiesc în prima. Asupra acestui adevăr stăruie pe larg sfinţii părinţi. Astfel, sfântul Ioan Damaschin spune: "Ipostasurile locuiesc şi stau unele în altele, căci ele sunt nedepărtate şi nedespărţite unele de altele şi au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractează sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite între ele: Fiul este în Tatăl şi în Duhul; Duhul, în Tatăl şi în Fiul, iar Tatăl în Fiul şi în Duhul fără ca să Se contragă, să Se confunde sau să Se amestece***.** Există la ele unitate şi identitate de mişcare căci cele trei ipostasuri au un singur impuls şi o singură mişcare, lucru cu neputinţă de văzut la firea creată**".**

Acest mod de existenţă al Persoanelor divine se numeşte *perihoreză.* La baza perihorezei stă deofiinţimea Persoanelor divine. Prin perihoreză se exprimă atât unitatea, cât şi trinitatea Persoanelor distincte în Dumnezeu. *Unitatea*, prin aceea că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh au aceeaşi fiinţă divină întreagă, fără s-o împartă, fiecare având-o însă într-un mod propriu, iar *Trinitatea*, prin aceea că unica fiinţă divină subzistă în trei Persoane, care nici nu o împart dar nici o repetă, ci o deţin fiecare întreagă dar în unitate desăvârşită cu celelalte două.

Având identitate de fiinţă, Persoanele Sfintei Treimi nu pot fi concepute altfel decât ca locuind una în alta, sau mai exact în celelalte două, ca întrepătrunnzându-Se. Şi la oamenii care se iubesc are loc o întrepătrundere şi o locuire reciproc, dar nu totală, ci parţială, căci la oameni, cum spune sfântul Vasile cel Mare, fiinţa este disperată în ipostasurile omeneşti, este împărţită. De aceea, oamenii nu se pot cuprinde reciproc total, ci rămân mai mult alături unii de alţii, unii cu alţii şi mai puţin sufleteşte unii în alţii. Deofiinţimea lor este mai subţire, mai firavă, iar ei par mai mult asemănători unii altora decât o fiinţă. Şi aceasta din cauza păcatului, -- cum spune sfântul Maxim Mărturisitorul—care a afişat unitatea firii umane şi a dezbinat, deci, pe oameni între ei.

În Persoanele Sfintei Treimi însă „se vede o continuă şi infinită comunitate". Sau: "Cugetarea nu redă nici o gradaţie care să fie ca un spaţiu între Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt. Pentru că nu este nimic care să se intercaleze în mijlocul Lor, nici vreun alt lucru subzistent, afară de firea dumnezeiască, încât să o poată împărţi prin înserarea a ceva străin, nici golul vreunei existenţe fără subzistenţă, care ar produce o fisură în întregul fiinţei divine, întrerupând continuitatea prin intercalarea golului".Când cugetăm pe Tatăl ca necuprins, ca necreat, Îl cugetăm pe şi pe Fiul şi pe Duhul Sfânt, pentru că infinitatea, slava, înţelepciunea Tatălui nu e despărţită de a Fiului şi a Sfântului Duh, "ci se contemplă în Aceştia comunul neîntrerupt şi nedespărţit". În aceştia este o negrăită şi neînţeleasă comunitate şi distincţie, deosebirea ipostasurilor netăind continuitatea, iar unitatea firii neconfundând particularităţile semnelor (ipostatice).

Deţinând fiecare Persoană, în mod comun cu celelalte două, fiinţa dumnezeiască cea una în întregime, fără repetare şi împărţire sau separare, Persoanele Sfintei Treimi se cuprind şi se întrepătrund reciproc deplin şi, prin aceasta, se iubesc reciproc desăvârşit, cum nu se pot iubi oamenii oricât de asemănători ar fi între ei. La Dumnezeu însă, "fiecare Persoană a Sfintei Treimi, revelându-se în lume şi lucrând în oameni şi între oameni, manifestă unitatea desăvârşită faţă de celelalte două Persoane prin fiinţa şi prin iubirea desăvârşită faţă de Ele. Dar în acelaşi

timp aduce şi oamenilor iubirea Sa, din iubirea ce o are faţă de celelalte Persoane. Iubirea noastră între noi nu e desăvârşită pentru că nici unitatea de fiinţă între noi nu e desăvârşită. Noi suntem chemaţi să creştem în iubirea desăvârşită între noi şi faţă de Dumnezeu, prin energiile dumnezeieşti necreate, care reprezintă unitatea de fiinţă a lui Dumnezeu adusă între noi şi mărind unitatea fiinţei noastre umane."(Pr.Prof.dr.D.Stăniloae).

Prin urmare, Treimea Persoanelor divine ţine de esenţa divină cea una, fără ca cele Trei Persoane să se confunde în unitatea esenţei. Sfântul Atanasie cel Mare zice: "A spune de Fiul că putea şi să nu fie, este o impietate şi o îndrăzneală ce atinge fiinţa Tatălui; căci putea ea să nu fie ceea ce e propriu ei? Aceasta e asemenea cu a zice: a putea să nu fie bun Tatăl. Dar precum Tatăl e bun veşnic prin fire, aşa e născător veşnic prin fire. Iar a zice: Tatăl voieşte pe Fiul şi Cuvântul voieşte pe Tatăl nu arată o voinţă antecedentă (naşterii), ci indică autenticitatea aceleaşi firi şi calitatea şi identitatea fiinţei". (Contra Arianos, Or.I P.G.26, col.48.).

Fiecărui Subiect treimic sau Persoane îi sunt interioare Celelalte două şi acestora din urmă le este interior Celălalt. Fiecărui Subiect treimic Îi sunt, în acelaşi timp, desăvârşit transparente Celelalte, ca alte eu-uri ale Sale. Fiul apare în conştiinţa Tatălui, prin actul naşterii, ca o altă Sine. La fel şi Duhul Sfânt apare în conştiinţa Tatălui prin actul purcederii, ca o altă Sine. Iar Fiul şi Duhul Sfânt se simt şi se cunosc ca provenind din Tatăl şi se bucură împreună de Tatăl.

Dumnezeu este o treime de subiecte pure, în care nici unul din cele trei Subiecte nu vede ceva ca obiect în Persoanele celorlalte şi nici în Sine şi, de aceea, Le trăieşte pe Acelea ca subiecte pure şi pe Sine însuşi ca subiect pur.

Caracterul pur al Subiectelor divine implică o deplină intersubiectivitate a Acestora. De aceea se vorbeşte de un unic Dumnezeu şi de trei Persoane şi ipostasuri. Cele trei Subiecte sau ipostasuri nu se desprind Unul din Altul, Unul din conştiinţa Celorlalte ca să arate dumnezeirea subzistând separat. Prin această subiectivitatea nici un Eu sau ipostas divin nu se îngustează, ci se lărgeşte,cuprinzând, într-un anumit fel, şi pe Celelalte. Fiecare trăieşte şi modurile lor de trăire a fiinţei divine,dar nu ca ale Sale, ci ca ale Lor.

Tatăl născând din veci pe Fiul nu-L face, prin aceasta, într-oarecare privinţă obiectul Său. De aceea, învăţătura creştină, urmând Sfintei Scripturi, foloseşte şi expresia „Fiul Se naşte din Tatăl" şi nu numai exprimarea „Tatăl Îl naşte pe Fiul". Iar naşterea este eternă, indicând, prin aceasta, acelaşi caracter de subiect pur şi pentru Fiul. Naşterea Fiului din Tatăl exprimă numai poziţia neschimbată a Tatălui ca dătător şi a Fiului ca primitor al existenţei şi legătura dintre Ei prin actul naşterii. Amândoi trăiesc acest act etern ca subiecte, dar îl trăiesc în comun sau într-o intersubiectivitate care nu-i confundă, căci Fiecare Îl trăieşte pe Celălalt din poziţia Sa proprie.

Nici în cazul Duhului Sfânt nu se poate vorbi de o pasivitate a Sa în actul purcederii din Tatăl, sau de o pasivitate a Tatălui.Duhul purcede (Ioan 15,26), dar şi Tatăl Îl purcede. Purcederea Duhului Sfânt din Tatăl este şi ea un act de pură intersubiectivitate a Tatălui şi a Duhului, fără ca Tatăl şi Duhul să se confunde între Ei.

Într-un fel, Tatăl fiind atât izvorul Fiului cât şi a Sfântului Duh, Fiecare dintre aceştia trăieşte împreună cu Tatăl nu numai actul provenirii Sale din Tatăl, ci participă şi se bucură împreună cu Celălalt la trăirea actului de provenire a Aceluia, dar din poziţia Sa proprie. Toţi trei trăiesc într-o inter subiectivitate actul naşterii Fiului şi al purcederii Duhului Sfânt, dar Fiecare din poziţia Sa proprie, între cele trei ipostasuri fiind şi rămânând acea comunitate desăvârşită, adică acea unitate desăvârşită a Persoanelor distincte.

Comuniunea şi unitatea desăvârşită a Persoanelor treimice se arată, deci, nu numai prin fiinţă ci şi prin proprietăţile personale însele. ”Opoziţia” între Ele este de fapt o specificare adusă de Fiecare în această comuniune, este modul prin care o Persoană divină comunică cu Alta în actul provenirii Sale, dând şi primind, iar, prin aceasta, susţinându-se în ceea ce sunt.

Purcederea Sfântului Duh

Biserica rasariteana a sustinut permanent purcederea Sfantului Duh numai de la Tatal, pe temeiul cuvintelor rostite de Mantuitorul, ca Mangaietorul este Duhul Adevarului, Care de la Tatal purcede (Ioan 15,26). Sub aspectul Dumnezeirii lor, cele trei persoane ale Sfintei Treimi sunt consubstantiale si egale intre ele, dar sub aspectul lor personal, fiul si Duhul Sfant isi au originea in Tatal, Unul prin nastere, Altul prin purcedere, fiindca Tatal este Izvorul unitatii personale a Sfintei Treimi. In masura in care naste pe Fiul, Tatal purcede si pe Duhul Sfant, ca sa-Si reverse iubirea Sa parinteasca asupra Fiului prin Duhul Sfant. Duhul Sfant purcede numai de la Tatal si ramane in Fiul, fiindca scopul iubirii Tatalui este Fiul . Duhul nu trece dincolo de Fiul, fiindca nu exista o alta persoana trinitara fata de care Tatal sa-Si manifeste iubirea Sa, in afara Fiului. Duhul Sfant este legatura interioara dintre Tatal si Fiul, Care manifesta iubirea Tatalui fata de Fiul, dar si iubirea Fiului fata de Tatal, fiindca purcede din Tatal si ramane in Fiul. Sfantul Grigore de Palama spune ca: “ Duhul Sfant este acea bucurie dinainte de veci a Tatalui si a Fiului, fiind comun lor in ce priveste folosirea..., dar este numaial Tatalui in ce priveste existenta (sau purcederea)”. De aceea, Dhul Sfant este Duhul comuniunii sau Mangaietorul, Care ne fereste de invidualism sau panteism. Persoanele divine nu se separa intre Ele in sens individualist, dar nici nu se confunda intre ele in sens panteist, fiindca Duhul Sfant “ impreuna marit cu Tatal si cu Fiul” afirma atat identitatea persoanelor, cat si comuniunea dinte ele. *Prin purcederea Sa de la Tata si ramanerea Sa in Fiul, Duhul Sfant asigura atat identitatea neconfundabila a Persoanelor, cat si deplinatatea comuniunii dintre Tatal si Fiul in cadrul Sfaintei Treimi, Care ramane deschisa fata de creatie.*

Incepand din sec. al VI-lea cand s-au tinut sinoadele de la Aquinsgranum (596) si Toledo (807), Biserica Romano- catolica a inceput sa sustina ca Duhul Sfant purcede nu numai de la Tatal, ci si de la Fiul. Aceasta invatatura, lipsita de orice baza biblica si cunoscuta sub numele de “Filioque”, nu mai porneste de la monarhia Tatalui, ca izvor al Fiului si Duhului Sfant, ci de la unitatea de natura a Tatalui si a Fiului, pe care o considera ca fiind anterioara ipostaselor divine. De aceea in virtutea unitatilor de natura, Duhul Sfant nu purcede numai de al Tatal, ci si de la Fiul. Duhul Sfant inceteaza astfel sa mai fie legatura interioara dintre Tatal si Fiul si se transforma in legatura exterioara dintre Ei (nexus amoris), legatura in care Tatal si Fiul se confunda in mod impersonal. Ne aflam in prezenta unei *conceptii trinitare substantialiste,* inspirat din aritotelism, in care Duhul Sfant, ca “nexus amoris”, constitue mijlocul prin care natura divina se intoarce asupra ei insesi. Toma d’Aquino spune ca: “prin iubire (Dumnezeirea) revine la substanta de unde incepuse prin cunoastere”. Se recunoaste deschis ca “esenta este aceea din care si prin care este totul in Dumnezeu, inclusiv Persoanele care sunt Dumnezeu”. In ultima vreme s-a dat publicitatii un document oficial al Vaticanului, din partea Comisiei pentru doctrina si credinta, care muta accentul de la natura divina la Persoana Tatalui. Este vorba numai de o declaratie formaal, care nu se opune purcederii Duhului Sfant si de la Fiul. Or, *aceasta*

purcedere contrazice mentinerea distincta a Persoanelor in comuniune si esueaza intr-o conceptie substantialista care izoleaza pe Dumnezeu in transcendent si inchide Treimea fata de lume.

Biserica rasariteana a considerat ca Tatal naste pe Fiul si purcede totodat pe Duhul Sfant este expresia iubirii pe care Tatal o manifesta si o revarsa asupra Fiului. Duhul Sfant nu purcede si nu trece dincolo de Fiul, pentru ca dupa Fiul nu mai exista vreo alta Persoana divina fara de care Tatal sa-si manifeste iubirea Sa divina. Duhul Sfant purcede de la Tatal si ramane in Fiul, pentru ca este legatura interioara dintre Tatal si Fiul, prin care Tatal ramane in Fiul si Fiul in Tatal, asa cum spune si mantuitorul Iisus Hristos: "Precum tu Parinte in Mine si Eu in Tine, sa fie si ei in Noi, ca toti sa fie una, ca lumea sa creada ca Tu M-ai trimis" (Ioan 17,20-21). Aceasta "inhabitare" reciproca a Persoanelor divine una in alta, pe care Parintele Staniloae o prezinta sub forma intersubiectivitatii divine, constitue expresia adevaratei comuniuni trinitare, care depaseste orice tendinta individualista, colectivista sau panteista care bantuie societatea contemporana. *Astfel, ca legatura interioara intre Tatal si Fiul, Duhul Sfant depaseste atat confuzia dintre persoanele divine, cat si separatia dinter Ele, provocate de "Filioque", si pune in evidenta caracterul unic si inegalabil al comuniunii trinitare.*

Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi relaţia Lui cu Fiul

Duhul Sfânt, cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi, Îşi are originea în Tatăl şi numai din Tatăl. Acest lucru îl spune în mod clar Hristos însuşi: "Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care din Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine"(Ioan 15,26). Este locul clasic cunoscut, privind originea Lui din Tatăl şi trimiterea Lui în lume de către Fiul întrupat, sau de către Tatăl în numele Fiului (Ioan 14,26). În textul din Ioan 15,26 se face deosebire netă între existenţa eternă a Duhului Sfânt şi trimiterea sau arătarea Lui în lume. Prima este prezentată ca având-o de la Tatăl, iar trimiterea în timp se atribuie lui Hristos, adică Fiului întrupat, de care sau în numele căruia este trimis Duhul Sfânt de la Tatăl, celor credincioşi, pentru care se numeşte Duhul Fiului sau Duhul lui Hristos (Gal 4,6;Rom 8,9;Filip 1,19;I Petru 1,11). Trimiterea Sfântului Duh în lume prin Fiul sau în numele Fiului, precum şi trimiterea Fiului prin Duhul Sfânt la plinirea vremii, este explicată de sfinţii părinţi prin unitatea fiinţei dumnezeieşti. Fiinţa lor este aceeaşi, întreagă în fiecare ipostas. De aceea, unde lucrează o Persoană dumnezeiască, acolo sunt active şi celelalte Persoane dumnezeieşti. Lucrarea în afară este comună tuturor Persoanelor Sfintei Treimi. Părinţii spun că Fiul este trimis în lume de Tatăl şi de Duhul Sfânt, spre a arăta că Tatăl şi Duhul Sfânt nu sunt străini de activitatea mântuitoare a Fiului, ci participă la aceasta. Şi spun, de asemenea, că Duhul Sfânt este trimis în lume de Tatăl şi Fiul, ca să arate că Tatăl şi Fiul participă la activitatea sfinţitoare a Duhului Sfânt. Dar Tatăl şi Fiul participă la această lucrare de pe poziţiile Lor de persoane distincte şi după locul Lor în Sfânta Treime.

Dar cât priveşte purcederea, nu numai Sfânta Scriptură ci toţi sfinţii părinţi ai Bisericii învaţă purcederea Duhului Sfânt numai de la Tatăl şi nu şi de la Fiul (*Filioque*), cum învaţă doctrina catolică şi concepţiile protestante.

Singurul principiu în Treime este Tatăl.Fiinţa divină este ipostaziată în al doilea Ipostas prin naşterea Acestuia din Primul şi al treilea Ipostas, prin purcederea din Primul. Nici un

Ipostas din Treime nu provine din două Ipostasuri. A susţine Filioque înseamnă a afirma nedeplinătatea Tatălui în a purcede pe Duhul.Dar dacă este nedeplin în a purcede pe Duhul, înseamnă că a fost nedeplin şi în a naşte pe Fiul.

Filioque sparge unitatea şi comuniunea desăvârşită a Persoanelor Sfintei Treimi. Învăţând că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul, înseamnă că Tatăl şi Fiul formează un principiu impersonal purcezând pe Duhul, adică o Persoană, ceea ce este inadmisibil. Căci Tatăl şi Fiul, formează împreună un principiu ca să purceadă pe Duhul Sfânt, îşi pierd proprietăţile personale, adică nu se mai arată ca Persoane distincte. Iar aceasta face imposibilă chiar iubirea dintre Ele. ”Căci nemaiexistând ca două Persoane distincte în actul purcederii Duhului Sfânt, Tatăl şi Fiul nu se mai pot iubi propriu-zis. Existenţa Duhului ca al treilea, sau rolul Lui de a arăta mărimea iubirii, dintre Tatăl şi Fiul şi de a-I păstra ca Persoane distincte, devine fără obiect. El nu mai e propriu-zis al treilea, ci al doilea. Duhul este văzut mai degrabă ca Cel ce-I scufundă pe Cei doi într-o unitate distinctă. Iar dacă cei doi, pentru a purcede în comun pe Duhul, se scufundă, într-un tot indistinct, Duhul ca rezultatul acestui tot indistinct nu mai poate fi nici El persoană” (Pr.Prof.dr.D.Stăniloae).

Teologia catolică contemporană a căutat să apere Filioque prin noi exprimări şi aprofundări, însă fără succes. Căci expresiile unor teologi catolici contemporani nouă sunt tot aşa de ambigui şi contradictorii ca şi aprofundările mai vechi, încât este greu să constaţi la aceştia dacă Îl consideră pe Duhul Sfânt persoană sau nu. Iar alţii Îl declară persoană, dar din speculaţiile lor rezultă mai degrabă concluzia că nu este persoană. Toţi ajung la această concluzie tocmai datorită speculaţiilor prin care identifică naşterea Fiului şi purcederea Duhului Sfânt cu actele psihice şi îndeosebi datorită necesităţii de a întemeia prin aceste acte purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi de la Fiul, ca de la un singur principiu. Necesitatea aceasta „a îndemnat teologia catolică să identifice pe Fiul cu imaginea ce Şi-o face Tatăl despre Sine însuşi prin cunoaştere, iar purcederea Duhului Sfânt cu iubirea dintre Tatăl şi Fiul. Dar iubirea aceasta nemaiţinând în existenţă două persoane deosebite este ea însăşi persoana comună a Tatălui şi a Fiului. În acest fel, Tatăl şi Fiul sunt contopiţi, în acest act, într-o persoană dual㠄 într-un „noi”, adică încetează de a mai fi două persoane”.

Treimea Persoanelor divine distincte se opune ea însăşi lui Filioque. Căci bucuria Tatălui şi a Fiului este deplină numai întrucât Fiecare dintre Aceştia o poate comunica unui al treilea. Tatăl Se bucură de Fiul, dar bucuria aceasta vrea s-o comunice unui al treilea ca să fie deplină.Dar aceasta nu înseamnă că Fiul trebuie să dea şi El o existenţă unei alte persoane deosebite de Tatăl, căreia să-i comunice bucuria Sa. Căci în cazul acesta Fiul s-ar închide faţă de Tatăl în comuniunea Lui cu o altă persoană deosebită. Dar Tatăl purcede pe al treilea Subiect sau Persoană, Care este îndreptat împreună cu Tatăl în întregime spre Fiul. Bucuria împărtăşită a Tatălui de Fiul umple pe Fiul de o sporită bucurie de Tatăl, întrucât Tatăl i-o comunică unui al treilea, adică Duhului Sfânt pe care L-a purces. Iar Fiul împărtăşeşte şi El bucuria Sa de Tatăl acestui al treilea Ipostas sau Subiect fără să trebuiască să-L purceadă şi El, odată ce există prin purcedere de la Tatăl. Duhul participă la bucuria Tatălui de Fiul întrucât purcede de la Tatăl, şi participă la bucuria Fiului de Tatăl şi prin aceasta străluceşte din Fiul. Acest adevăr îl subliniază sfântul Grigorie Palama prin cuvintele: ”Pe Acesta (Duhul) Fiul Îl cere de la Tatăl ca Duh al Adevărului şi al Înţelepciunii şi al Cuvântului…şi prin El se bucură împreună cu Tatăl care se bucură de El (Fiul)…Căci Duhul Sfânt este această bucurie dinainte de veci a Tatălui şi a Fiului, fiind comun Lor în ce priveşte folosirea, pentru care fapt este trimis de amândoi la cei vrednici, dar este numai al Tatălui în ce priveşte existenţa, de aceea numai din El purcede”.

În sensul acesta, Duhul Sfânt face legătura între Tatăl şi Fiul, fără să înceteze a fi Persoană distinctă şi fără să purceadă şi de la Fiul. În sensul acesta, Duhul Sfânt este şi „Duhul Fiului", dar Fiul rămâne Fiu în strălucirea Duhului din El, dar nu devine Tată al Duhului.

Învăţătura ortodoxă despre purcederea Duhului Sfânt din Tatăl spre Fiul şi despre odihnirea şi strălucirea Lui din Fiul spre Tatăl, ţinând pe Fiul în lumină în faţa Tatălui, implică faptul că Fiul şi Tatăl nici nu se confundă şi nici nu se separă.

Deci Duhul Sfânt este al treilea nu în sensul rigid al cuvântului. Este al treilea în relaţia celorlalte două Persoane, fiind purces în scopul de a face ca bucuria fiecărei Persoane de Alta să fie o bucurie participată de Cealaltă. Căci altfel, tot aşa de bine poate fi numit al doilea ca şi Fiul sau toţi împreună *primul*, "căci cei *Trei* în Dumnezeu transcend orice număr matematic."

Duhul Sfânt este cu adevărat *Mângâietorul* trimis nouă de Hristos, Fiul întrupat, sau de Tatăl în numele Fiului. Căci în Duhul cunoaştem şi slăvim pe Dumnezeu şi ne bucurăm de El (Sfântul Vasile Cel Mare). El dă mărturie conştiinţei noastre despre Dumnezeu .(I Cor 2,10,urm). Prin Duhul, Dumnezeu Se sălăşluieşte în noi (I Cor 12,3-9). Şi, cum spune sfântul Atanasie cel Mare: "Noi fără Duhul suntem străini şi depărtaţi de Dumnezeu. Iar prin împărtăşirea de Duhul ne unim cu dumnezeirea. Deci a fi în Dumnezeu nu este un lucru al nostru, ci al Duhului care este în noi şi rămâne în noi, atât timp cât Îl păstrăm în noi prin mărturisire".

Sfânta Treime, fiind Adevărul atotcuprinzător al credinţei creştine, este baza mântuirii noastre în Hristos. Căci un Dumnezeu monopersonal nu ar avea în Sine iubirea sau comuniunea veşnică în care să voiască a ne introduce şi pe noi.El nu S-ar întrupa ci ne-ar trimite o învăţătură cum să trăim în mod drept sau, dacă S-ar întrupa, nu S-ar aşeza şi ca om într-o relaţie cu Dumnezeu, ca şi cu o persoană deosebită, ci Şi-ar da şi ca om conştiinţa că este o supremă realitate, iar această conştiinţă sau ar da-o tuturor oamenilor sau S-ar înfăţişa pe Sine şi în calitate de om, dar lipsit de smerenia omului în relaţia cu Dumnezeu.

Deci, numai faptul că Dumnezeu cel Unul este o Treime de Persoane supreme face posibilă revărsarea vieţii dumnezeieşti în umanitate şi ridicarea oamenilor la comuniunea cu Dumnezeu, căci relaţiile intratrinitare ale Persoanelor divine sunt nu numai model, ci şi izvor de putere pentru comuniunea oamenilor cu Dumnezeu şi între ei în Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt.

Teologie şi iconomie

In sensul ei primar, teologia are in vedere viata “ad intra” a Sfintei Treimi, pe cand iconomia se refera la lucrarea “ad extra” a Treimii. Intre Treimea “ad intra” a teologiei si Treimea “ad extra” a iconomiei exista atat identitate, cat si distinctie. Identitatea consta ca pe aceleasi Persoane divine care apartin Treimii “ad intra” si cea “ad extra” exista identitate personala. Distinctia provine din faptul ca in timp ce Treimea “ad intra” are in centrul ei esenat divina, Treimea “ad extra” apartine energiilor necreate, fiindca esenat dumnezeiasca, care ramane neimpartasibila in ea insasi, se impartaseste fapturii prin energiile Sale necreate: “Rasaritul cel de jos” Energiile necreate sunt razele divine prin care Sfanta Treime coboara catre om si creatie de la Tatal, prin Fiul, in duhul sfant, pentru ca omul impreuna cu creatia sa se inalte la comuniunea de viata vesnica a Sfintei Treimi. Treimea “ad intra” si Treimea “ad extra” sunt Una si Aceeasi Treime, Care coboara de pe planul neimpartasibil al esentei divine pe planul energiilor divine, ca sa comunice creaturii nemurirea sa. Energiile divine nu contrazic simplitatea naturii divine, asa cum nici Persoanele trinitare nu contrazic unitatea numerica a Dumnezeirii. Persoana, care dechide natura dumnezeiasca spre comunicare prin energiile necreate, reconciliaza in Dumnezeu unul cu multiplul, dupa o logica transcendenta. “Crede in Acelasi Dumnezeu, spune Sfantul Grigore Palama, impartit si neimpartit, unit in impartasire si distinct in unire, neiesind din Sine in iesiri si pururea miscandu-Se nemiscat, impartasindu-Se neimpartit si impartasindu-Se intreg, dupa chipul razei solare”. Desi Tatal a avut rolul principal in crearea lumii, iar Duhul Sfant in sfintirea omului si a creatiei prin Biserica, totusi Persoanele Sfintei Treimi lucreaza nedespartit Una fata de alta, atat pe planul vietii lor “ad intra”, care apartine teologiei, cat si pe cel al lucrarii lor “ad extra”, care apartine iconomiei divine. Este adevarat ca la nivel iconomic se vorbeste despre Duhul Sfant care vine “prin fiul”, dar tocmai pentru faptul ca Duhul nu purcede si de la Fiul, ci ramane in Fiul, El coboara pe plan iconomic cu Fiul, constituin comunicarea Fiului nedespartit de Tatal. In contextul in care vorbeste despre Mangaietorul, Duhul Sfant, Care Se coboara peste Sfintii Apostoli la Cincizecime, Mantuitorul spune: “Daca Ma iubeste cineva va pazi cuvantul Meu, si Tatal Meu il va iubi si vom veni la el si vom face locas la el” (Ioan 14,24). Datorita energiilor necreate, lucrarea Sfintei Treimi este nedespartiat, desi fiecare Persoana are rolul ei propiu in aceasta lucrare. Tatal este Cauza, Fiul este Mijlocul, iar Duhul Sfant, capatul lucrarii treimice prin care harul necreat se comunica fapturii, pentru ca faptura sa faca experienta vietii celei noi si indumnezeite in Hristos. *In gandirea ortodoxa, energiile necreate sunt razele divine ale legaturii indisolubile dintre teologie si iconomie, prin care Dumnezeu comunica fapturii harul necreat spre indumnezeire si participare la viata vesnica a Sfintei Treimi.*

Daca doctrina trinitara a patruns in cultura bizantina asa cum a fost inteleasa de cele doua Sinoade ecumenice care s-au tinut in acea vreme, acesta se datoreaza reconstructiei teologice inttreprinse de Sfantul Atanasie cel Mare, care a convertit dualismul cosmologiei antice intr-o cosmologie unitara cu centrul de gravitatie in Logosul divin, prin Care Tatal a creat toate cele vazute si nevazute, in Duhul Sfant. Datorita acestei reconstructii cosmologice, teologia patristica rasariteana a afirmat transcendenta treimii fata de creatie, fiindca natura divina necreata nu se confunda cu natura fapturilor create, dar si prezenta Sfintei Treimi in creatie prin Duhul Sfant, capatul lucrarii treimice intors catre lume. De aceea, Sfanta Scriptura ne spune, din primele randuri ale cartii Facerea, ca Duhul lui Dumnezeu Se plimba peste ape (1,3), sau, potrivit

Evangheliei dupa Ioan, ca Logosul divin lumineaza pe orice om care vine in lume (Ioan 1,10). Marea majoritate a teologiei crestine a ramas insa tributara dualismului filosofiei antice si a promovat autonomia lumii sensibile fata de lumea inteligibila, izoland astfel Treimea in lumea realitatilor pur spirituale. Din aceasta cauza, Iisus Hristos, spre exemplu, Se naste doar ca om pe pamant si devine Dumnezeu numai in cer, iar Duhul lui Dumnezeu nu mai coboara in realitatea lumii sensibile, fiindca lumea sensibila are un caracter autonom. Cu alte cuvinte, dualismul dintre lumea sensibila si lumea inteligibila a promovat deismul in campul gandirii crestine eterodoxe. Teologia ortodoxa accepta autonomia omului fata de Dumnezeu din cauza libertatii lui de vointa, dar nu poate accepta autonomia creatiei fata de Creatorul ei, atat pentru faptul ca creatia nu dispune de libertate de vointa, cat si pentru faptul ca intreaga creatie are la baza ei ordinea rationala a Logosului, Care afirma impreuna transcendenta lui Dumnezeu fata de lume, din cauza firii Sale necreate, si imanenta lui Dumnezeu in lume prin energiile Sale necreate. Este imposibil ca Dumnezeu, din iubire negraita fata de om, sa nu fie prezent in lumea pe care a creat-o. *Teologia rasariteana ne arata, in lumina Revelatiei divine si a ordinii rationale a cosmosului, ca Sfanta Treime ramane atat transcendenta fata de creatie dupa firea Sa divina, dar ramane prezenta in creatie prin energiile divine impartasite de la Tatal prin fiul in Duhul Sfant.*

Reflexele Treimii în creaţie

A fost o vreme cand coincidenta celor opuse era socotita incompatibila cu ratiunea. Astazi stiinta a descoperit ca nu exista nimic in sine, ci totul se afla in relatie reciproca, iar modul antinomic al realitatii a devenit o realitate recunoscuta de savanti si filosofi de marca. “O ordine implicita, foarte profunda si invizibila lucreaza dedesubtul dezordinei explicite, spun unii dintre ei. La originea creatiei nu exista evenimente intamplatoare, nu exista hazard, ci o ordine cu mult superioara celor pe care putem imagina, ordinea suprema care regleaza constantele fizice, conditiile initiale, comportamentul atomilor si viata stelelelor. Puternica, libera, existenta in infinit tainica, invizibila, sensibila, ordinea se afla acolo, eterna necesara, in spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezenta in fiecare particula”. Despre aceasta prezenta a Intregului in parte ca mopd de a fi al realitatii vorbeste si Sfantul Atanasie cel Mare atunci cand spune ca Logosul Tatalui, Care salasluieste in toate, Isi intinde pretutindeni puterile Sale, da viata tututror si “*le pazeste impreuna si pe fiecare in parte”*, alcatuind o singura lume si o “*ordine frumoasa si armonioasa a ei”*, “El insusi ramanand nemiscat, dar miscandu-le pe toate prin crearea si oranduirea lor dupa bunavointa Tatalui”. Stiinta si teologia se intalnesc pentru a afirma impreuna caracterul antinomic al realitatii ca unitate in diversitate, care isi are ultimul temei “foarte sus, deasupra universului”, in Sfanta Treime. Unul dintre marii telologi ai Bisericii Rasaritene, care a pus in evidenta frumusetae plina de starlucire negraita a Sfintei Treimi, a fost Sfantul Grigorie de Nazianz. Intr-unul din poemele sale, Sfantul Grigorie de Nazianz face o marturisire impresionanta, izvorata din experienta duhovniceasca a intalnirii lui cu Sfanta Treime: “Din ziua in care am renuntat la cele lumesti ca sa-mi consacru sufletul contemplarii ceresti, prea luminoase, cand intelepciunea suprema m-a indepartat de cele trecatoare, din acea zi ochii mei au fost orbiti de lumina Treimii, a Carei stralucire depaseste tot ce poate concepe mintea omului, iar de pe inaltimea tronului slavei Sale Treimea revarsa peste toti si peste toate razele Sale de lumina negraita comuna Celor trei. Acesta este izvorul a toate cate exista aici jos,

separate prin timp de cele de sus. Din ziua aceea am murit fata de lume si lumea a murit fata de mine si astept sa fiu acolo unde este Treimea mea, in stalucirea splendorii Sale". *Pentru Parintii Bisericii Sfanta Treime nu a fost obiect de speculatie filosofica, ci Subiect personal de dialog si intensa traire duhovniceasca, care le-a permis sa descopere focul iubirii pe care Lumina cu trei straluciri o revarsa peste Biserica si peste intreaga zidire.*

CREAREA LUMII

CONSIDERAŢII GENERALE

Logosul divin şi raţionalitatea creaţiei

Părinţii Bisericii au moştenit din cultura lumii antice un concept de materie care se opunea întrupării Logosului prin caracterul ei amorf şi păcătos. După cum este cunoscut, filosofia platonică căuta să elibereze sufletul din cătuşele carnale şi păcătoase ale trupului, pentru ca el să se poată odihni în sfera ideilor eterne. Primul dintre Părinţi care a întreprins o adevărată reconstrucţie a cosmologiei antice pe baze revelaţionale, pentru ca să depăşească opoziţia lumii sensibile faţă de cea inteligibilă, a fost Sfântul Atanasie cel Mare. În lumina Revelaţiei divine, el a convertit cosmologia dualistă şi panteistă a lumii antice într-o cosmologie creştină, în care lumea inteligibilă şi lumea sensibilă alcătuiesc o singură lume prin ordinea armonioasă şi raţională a creaţiei, care îşi are centrul de gravitaţie în Logosul Tatălui, prin Care toate au fost făcute (Ioan 1, 1-3). „Deci, zice Sfântul Atanasie, acelaşi Cuvânt atotputernic, atotdesăvârşit şi sfânt al Tatălui, sălăşluindu-Se şi întinzând puterile Lui în toate şi pretutindeni şi luminând toate cele văzute şi nevăzute, le ţine şi le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viaţă tuturor şi pazindu-le pe toate împreună şi pe fiecare în parte... uneşte părţile cu întregul şi cârmuindu-le pe toate cu porunca şi voia Sa, alcătuieşte o singură lume şi o unică rânduială armonioasă a ei, El însuşi rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate, prin crearea şi orânduirea lor, după bunăvoirea Tatălui"[87]. La rândul său, Sfântul Maxim Mărturisitorul vede şi el întreaga creaţie prefigurată într-un ansamblu de raţiuni eterne ale lui Dumnezeu, care se ramifică din unitatea lor în opera de creare a lumii şi se întorc în unitatea lor în Logosul suprem, conferind lumii caracterul ei raţional, „panarmonios kosmou sintaxis", cum spune Sfântul Atanasie. Lumea ca natură se dovedeşte astfel o realitate raţională care există pentru dialogul interuman[88]. *Potrivit Revelaţiei divine, întreaga creaţie îşi păstrează unitatea ontologică în ordinea raţională care izvorăşte din Logosul divin şi constituie un mijloc de dialog între om şi Dumnezeu.*

Raţionalitatea creaţiei permite omului să descopere raţiunile lucrurilor pentru folosul lui material şi pentru sensul spiritual al vieţii şi existenţei lui. Raţionalitatea lumii îşi descoperă sensul prin faptul că se completează cu raţionalitatea subiectului uman. Mai presus de toate, raţionalitatea creaţiei este mijlocul prin care Dumnezeu ne conduce către El în vederea dezvoltării noastre biologice şi spirituale. Datorită raţionalităţii ei, lumea este lumină inepuizabilă, conform cuvântului românesc „lume", care vine din latinescul lumină. Lumea se luminează în relaţia ei ontologică cu Dumnezeu, Care este sensul ei suprem[89]. Pe măsură ce se cunosc lucrurile se cunoaşte mai mult înţelepciunea lui Dumnezeu, iubirea lui Dumnezeu faţă de oameni şi sensurile mai profunde ale existenţei umane. Raţionalitatea creaţiei face posibilă existenţa celor două alternative ale raportului omului cu natura: Adam şi Hristos, adică robirea spiritului de către fructul dulce al părţii sensibile a naturii, sau stăpânirea ei prin spirit, prin efortul durerilor crucii. Numai prin aceasta are biruinţă spiritul asupra părţii sensibile a naturii şi

[87] Sf. Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului,* PSB, voi. 15,EIBMO, Bucureşti, 1987, p. 79.
[88] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.,* p. 345.
[89] *Ibidem,p.* 348.

o transfigurează până la înviere[90]. Raţionalitatea creaţiei este mijlocul prin care omul şi creaţia sunt îndumnezeite în Hristos. Acolo unde raţionalitatea creaţiei a fost înlocuită cu autonomia lumii naturale, transfigurarea interioară a omului a fost înlocuită de o justificare exterioară, care face abstracţie de renaşterea spirituală şi morală a omului în Hristos. *Raţionalitatea creaţiei este mijlocul prin care omul şi creaţia sunt îndumnezeite în Iisus Hristos, Logosul întrupat.*

Referatul biblic despre creaţie arată că „*la început* (bereşit, en arhe) *a făcut Dumnezeu cerul şi pământul*" (Fc 1, 1). Expresia «la început» indică aducerea lumii, a tot ceea ce există în afară de Dumnezeu, din neexistenţă la existenţă. «La început», când se produce actul creator şi creaţia vine la existenţă, indică atât începutul coborârii lui Dumnezeu la timp, cât şi la începutul timpului care ia fiinţă odată cu creaţia prin puterea creatoare a lui Dumnezeu. «La început» este prima clipă a dialogului lui Dumnezeu cu natura care îşi începe drumul ei temporal. În «început» este implicată toată distanţa ce are s-o parcurgă lumea creată prin timp, între început şi sfârşit, dar şi voia lui Dumnezeu de a fi în relaţie continuă cu ea, pentru a o duce la sfârşitul voit de El. Timpul şi lumea ce urmează începutului nu durează prin sine, precum nici începutul lor nu apare de la sine, ci implică acţiunea continuă a lui Dumnezeu în relaţia cu toată mişcarea lumii în timp. Căci, precum începutul timpului şi al lumii nu vine la existenţă dintr-o potenţă impersonală existentă de sine, ci din hotărârea voii personale a lui Dumnezeu, tot aşa şi desfăşurarea lumii nu se face printr-o potenţă de sine, ci din potenţele puse de Dumnezeu în creaţie şi însăşi această desfăşurare a creaţiei este voită şi susţinută în continuare de puterea lui Dumnezeu.[91]

Referatul biblic relatează în continuare că la fiecare apariţie a unei noi ordini în existenţă, Dumnezeu zice «*să fie*», exprimând prin aceasta voinţa lui Dumnezeu Care vrea să fie această nouă ordine şi prin aceasta aduce la existenţă şi dă putere specială acestei noi ordini create. Fără voia şi puterea lui Dumnezeu n-ar apărea o nouă ordine în existenţă, într-o conformitate cu toate celelalte. Lucrarea lui Dumnezeu pune în cele anterioare ceva care se dezvoltă în ordini noi de existenţă. Mai mult, într-un anumit sens, toate cele posterioare au fost prevăzute în ceea ce s-a creat la început şi apoi, în mod mai special, în cele imediat anterioare. Ceea ce a fost creat la început a fost creat de Dumnezeu capabil să primească puterea prin care să apară noi ordini în creaţie. Astfel, întreaga creaţie vine la existenţă prin voia lui Dumnezeu, dar în aducerea la existenţă a noi ordini în cadrul creaţiei voia Lui se foloseşte şi de cele anterioare. Toate au fost create de Dumnezeu, dar într-o ordine progresivă şi într-o anumită conformitate şi legătură între ele. De aceea se poate spune că pe de o parte toate au fost create «la început», pe de altă parte, că creaţia se încheie cu aducerea la existenţă a omului. Căci creaţia nu este întreagă până ce Dumnezeu nu-i descoperă sensul ei în om.[92] Creaţia culminează, se împlineşte şi îşi descoperă sensul în om, iar omul în comuniunea cu Dumnezeu. Faptul acesta este exprimat în referatul biblic despre creaţie întrucât acesta descrie crearea lumii ca desfăşurându-se gradat, în şase zile, iar la urmă Dumnezeu crează omul printr-un act special (Fc 2,7), după chipul Său (Fc 1,7), omul aflându-se, după creare, într-un dialog permanent cu Dumnezeu.

Atunci când se relatează aducerea la existenţă a noi ordini în creaţie, referatul biblic arată că acestea au fost create prin cuvântul lui Dumnezeu, fapt exprimat prin: „*Şi a zis Dumnezeu*". În lumina Revelaţiei depline a Noului Testament, Cuvântul lui Dumnezeu prin care au fost create toate este Fiul sau Cuvântul cel veşnic al Tatălui: „*Întru'nceput era Cuvântul şi Cuvântul era*

[90] *Ibidem,* p. 360.
[91] Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol.1, Bucureşti 1978, p. 330, 332.
[92] *Ibidem*, p. 332-333, 11-14.

Dumnezeu şi Cuvântul Dumnezeu era … toate printr'Însul s'au făcut şi fără El nimic nu s'a făcut din ceea ce s'a făcut" (In 1, 1-3). „*El este chipul nevăzutului Dumnezeu*, *… pentru că'ntru El au fost zidite toate, cele din ceruri şi de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute… Toate prin El şi pentru El s'au zidit şi El este mai înainte decât toate, şi toate'ntru El se ţin împreună* „ (Col 1,15-17).

Astfel, vorbirea lui Dumnezeu nu trebuie identificată cu puterea absolută a Celui atotputernic, Care crează din nimic, de la distanţă Sa transcendentă, ci cu Cuvântul lui Dumnezeu Care S-a întrupat la „plinirea vremii" (Ga 4,4). De aceea, tot ceea ce este creat este adus la existenţă prin Cuvântul lui Dumnezeu şi este mărturie sau semn al Cuvântului şi are un caracter logosic. Tot ceea ce este creat, este creat în Duhul lui Dumnezeu (Fc 1,2: „*şi Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor*"), adică în şi după sensul şi Duhul lui Dumnezeu. Din relaţia fundamentală a iubirii şi comuniunii Tatălui şi a Fiului şi a Duhului iubirii, a unităţii şi comuniunii personale, iubirea lui Dumnezeu se exprimă prin Logos în ceea ce este creat. Văzută în felul acesta, orice făptură este în ultima ei temelie logosică şi pnevmatică. Creaţia este manifestarea relaţiei intratrinitare de iubire a lui Dumnezeu cel întreit în Persoane şi poartă în sine semnele personale ale lui Dumnezeu în relaţia Lui vie cu creatura în general şi în special cu omul, creat după chipul Său.

Ca încununare a creaţiei, Dumnezeu, ca Dumnezeu personal crează din iubire omul ca pe un partener de dialog al Său. El nu crează în persoana omului un obiect, o simplă podoabă pentru revelarea atotputerniciei şi pentru lauda slavei Sale, ci pe temeiul plenitudinii comuniunii Sale, El aduce la existenţă o creatură personală care stă în relaţie conştientă cu El. De aceea, Dumnezeu crează mai întâi spaţiul pentru viaţă, temeiurile existenţei în cadrul acestuia şi posibilitatea de dialog cu El a tuturor creaturilor care, prin activitatea Lui creatoare, pot participa la viaţa Lui. Natura, timpul şi această materie corporală au o valoare inefabilă deoarece ele sunt create în aşa fel ca Dumnezeu să întreţină prin ele dialogul direct sau comuniunea cu oamenii. Astfel lumea este atât darul iubirii lui Dumnezeu cât şi mediul şi locul întâlnirii cu El.[93]

Dacă omul a fost creat de către Dumnezeu Cel personal din iubire, ca un chip creat al Său, înseamnă că alături de iubire există în creaţie şi libertatea pe care omul o are ca o însuşire esenţială a calităţii sale de „chip al lui Dumnezeu".

Această libertate nu trebuie înţeleasă însă ca emancipare sau autonomizare faţă de Creator, căci toate se împlinesc prin iubire. Iubirea creează şi susţine relaţia autentică dintre creatură şi Creator: în libertate comuniune autentică. În libertatea omului se arată iubirea lui Dumnezeu în puterea ei absolută pentru că aceasta permite imposibilul, adică ea dă creaturii posibilitatea de a respinge relaţia cu Dumnezeu în calitatea ei de comuniune cu El. Nici o acţiune omenească nu poate respinge harul divin fundamental. În acelaşi timp, omul poate prin înstrăinarea sa de Dumnezeu să transforme comuniunea cu El într-o simplă relaţie impersonală de supravieţuire.[94]

Adusă la existenţă prin Cuvântul sau Logosul lui Dumnezeu, întreaga creaţie are o raţionalitate interioară, adică o unitate şi o ordine internă dinamică şi un sens pe care i l-a dat Dumnezeu şi spre care se îndreaptă. Această raţionalitate se manifestă ca interrelaţionalitate: toate părţile universului se află într-o relaţie interioară una cu alta şi se sprijină reciproc. În acelaşi timp, toate sunt deschise spre Logosul lui Dumnezeu. Raţionalitatea creaţiei culminează

[93] N.A. Nissiotis, *Die Theologic der Ostkirche*, Stuttgart, 1968,p. 91-92.
[94] *Ibidem*, p. 92-93.

în om, iar omul se împlineşte şi se desăvârşeşte în comuniunea cu Dumnezeu, fiind o fiinţă personală, creată după chipul Său. Purtător al aceleaşi raţionalităţi, omul se află într-o relaţie organică cu întreaga făptură, astfel încât urcuşul său spre Dumnezeu coincide cu aspiraţia ultimă a creaţiei.

Raţionalitatea omului este mai mult decât raţionalitatea creaţiei în general. În om, această raţionalitate se manifestă şi devine conştiinţă de sine, conştiinţă a ordinii, a sensului şi a finalităţii creaţiei. Prin această conştiinţă Dumnezeu intră în dialog cu omul şi-l conduce la împlinire şi desăvârşire. De aceea omul este răspunzător de creaţia pe care Dumnezeu i-a dat-o în grijă ca s-o lucreze şi s-o păzească.[95] „*Şi Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: Creşteţi şi înmulţiţi-vă şi umpleţi pământul şi supuneţi-l*" (Fc 1,28). „*Şi Domnul Dumnezeu l-a luat pe omul pe care-l zidise şi l-a pus în rai ca să-l lucreze şi să-l păzească*". (Fc 2,15). Prin această conştiinţă omul stă în relaţie cu Dumnezeu şi cu lumea pentru a produce în el însuşi şi în lume transformări voite de Dumnezeu. Progresul omului spre „asemănarea cu Dumnezeu" sau regresul, prin îndepărtarea de El înspre neasemănare afectează pozitiv sau negativ întreaga creaţie. „*Căci făptura a fost supusă deşertăciunii – nu din voia ei, ci din pricina aceluia care a supus-o - cu nădejdea însă că şi ea, făptura însăşi, se va elibera din robia stricăciunii spre libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu. Căci ştim că pân'acum toată făptura suspină laolaltă şi suferă'n durerile naşterii*" (Rm 8, 20-22).

În virtutea raţionalităţii deschise spre Logosul lui Dumnezeu, creaţia are virtualităţi multiple. Prin gândirea îmbogăţită şi prin munca comună, însoţită de o tot mai accentuată responsabilitate pe care le aplică naturii, oamenii se ridică la trepte tot mai înalte de înţelegere a ei. Omul începe să descopere raţionalitatea creaţiei prin descoperirea folosului ei material, dar concomitent cu aceasta şi prin căutarea sensului mai înalt al lucrurilor. Creaţia are această raţionalitate cu un dublu scop: de a fi de folos omului pentru existenţa şi întreţinerea sa biologică, dar şi în scopul de a spori spiritual prin cunoaşterea sensurilor creaţiei şi al conformităţii tot mai înalte a acestora cu el şi prin cunoaşterea ultimului sens al creaţiei care este Dumnezeu, Care răspunde aspiraţiei infinite de împlinire a omului.[96]

Omul este transcendent sieşi ca origine şi totuşi existenţa sa îi este încredinţată lui însuşi. Omul nu este încredinţat altcuiva ca un obiect pasiv, aşa cum este natura. Dumnezeu a creat lumea, punând în ea virtualităţi şi posibilităţi alternative pasive multiple, pentru ca omul să poată exercita un rol creator în cadrul creaţiei lui Dumnezeu. Omul poate actualiza şi dezvolta unele sau altele din virtualităţile lumii în mod liber. Întrucât Dumnezeu îl ajută în această actualizare, Dumnezeu rămâne într-un raport de libertate faţă de lume, iar omul într-un raport de colaborare liberă cu Dumnezeu.[97]

În lume se întâlneşte astfel libertatea lui Dumnezeu cu liber-tatea omului, nu într-o confruntare sau concurenţă, ci într-o colaborare creatoare, atunci când omul urmează sensul şi raţionalitatea naturii externe şi a naturii lui proprii şi merge pe linia sporirii în comuniune cu Creatorul. Dacă omul se foloseşte de natura externă şi de natura sa proprie împotriva raţionalităţii şi sensului acestora, el distruge natura şi se autodistruge.

Raţionalitatea maleabilă a lumii, plină de multiple virtualităţi corespunde indefinitelor virtualităţi ale raţiunii, imaginaţiei şi puterii creatoare şi progresive a omului. Dar raţionalitatea

---

[95] Pr.prof.dr. Dumitru Popescu – Diac. Doru Costache*, Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Libra, Bucureşti 1997, p. 196-197.
[96] Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit*., p. 354.
[97] *Ibidem*, p. 359.

aceasta maleabilă primeşte un sens deplin, prin actualizarea acestei maleabilităţi, numai dacă omul se conduce în această lucrare de principii etice, de responsabilitate faţă de comunitatea umană şi faţă de Dumnezeu.[98]

[98] *Ibidem*, p. 360.

Crearea lumii din nimic

Revelaţia divină ne arată că lumea este opera lui Dumnezeu. În cartea Facerii se spune că: „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul" (1, 1), sau cum ne arată Faptele Apostolilor: „Dumnezeu a făcut lumea aceasta şi toate cele ce sunt într-însa" (27, 24). Acest adevăr este confirmat şi de Simbolul niceo-constantinopolitan, care ne învaţă să „credem într-Unui Dumnezeu, Tatăl atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute". Dumnezeu nu a creat lumea din Sine sau dintr-o materie preexistentă, ci din nimic. Pentru lumea antică era foarte dificil să înţeleagă crearea lumii din nimic, fiindcă Demiurgul gândirii greceşti se mulţumea să modeleze lumea dintr-o substanţă deja existentă. Pentru panteismul filozofiei greceşti, lumea sensibilă, ca şi cea inteligibilă, exista din eternitate. Noţiunea de „nimic" vrea să ateste că lumea are un început şi că însăşi esenţa lumii, din care a fost făcută, a fost creată tot de Dumnezeu. „Dacă Dumnezeu nu este şi autorul materiei, spune Sfântul Atanasie cel Mare, ci a făcut lucrurile dintr-o materie deja existentă, atunci El apare slab, deoarece n-a putut să producă nimic fără materie, din cele existente, aşa cum slăbiciunea tâmplarului se arată prin aceea că nu poate face nimic fără lemn"[99]. Dacă n-ar avea un început, dacă n-ar fi din nimic, lumea n-ar fi opera exclusivă a libertăţii şi a iubirii lui Dumnezeu[100]. *Spre deosebire de panteismul gândirii antice, care considera că lumea materială există din eternitate, creştinismul a venit cu învăţătura de credinţă despre crearea lumii din nimic de către Dumnezeu.*

Crearea lumii în timp

Expresia „la început" pe care o întâlnim în Cartea Facerii şi care marchează actul creator al lui Dumnezeu, prin care apare creaţia, indică prima unire a veşniciei lui Dumnezeu cu timpul. „La început" înseamnă atât începutul coborârii lui Dumnezeu în timp, cât şi începutul timpului, care ia fiinţă prin puterea creatoare a lui Dumnezeu. După cum observă Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Vasile cel Mare, expresia „la început" marchează momentul atemporal în care veşnicia şi timpul se întâlnesc „deodată", fiindcă timpul nu există decât prin voirea lui Dumnezeu, Care este mai presus de timp. Timpul nu există de la sine, din eternitate, fără voia divină, ci îşi are originea în voirea divină[101], în expresia „la început" este implicată totodată întreaga distanţă pe care are să o parcurgă lumea creată, prin timp, între început şi sfârşit, după cum este implicată

[99] Sf. Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului,* PG 25, col. 100.
[100] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* voi. I, EIBMO, Bucureşti, 1978, p. 328.
[101] *Ibidem,* p. 330.

şi voia lui Dumnezeu de a fi în relaţie continuă cu ea pentru a o duce la sfârşitul voit de El[102]. Dumnezeu creează lumea şi timpul şi rămâne în legătură cu ea prin voinţa Lui, păstrând un dialog cu fiinţele conştiente, pe care vrea să le conducă la deplina comuniune cu Sine. Deci, „la început" înseamnă că lumea, care îşi are originea în eternitatea lui Dumnezeu şi este susţinută de Dumnezeu pe toată distanţa pe care o are de parcurs, este destinată să se înveşnicească prin participare la eternitatea lui Dumnezeu[103]. Acel „deodată" potenţial al primei zile devine un „deodată" deplin al zilei a opta, care va fi fără de sfârşit. *Ieşirea lumii din eternitate prin creaţie sfârşeşte cu intrarea ei în eternitate prin înviere, după mişcarea prin timp.*

Motivul şi scopul creaţiei

Dumnezeu a creat lumea din bunătatea şi iubirea Lui. Părinţii Bisericii au scos în evidenţă bunătatea lui Dumnezeu ca motiv al creaţiei pentru a arăta că lumea nu provine dintr-o necesitate interioară a Creatorului, care duce la panteism. „Binele, prin însuşi faptul că există ca bine fiinţial, întinde bunătatea la toate cele ce sunt", spune Dionisie Areopagitul. „Chiar şi plantele toate au viaţă nutritivă şi mişcătoare din Bine. Şi orice esenţă neînsufleţită şi tară viaţă există din cauza Binelui şi din cauza Lui îşi are însuşirea ei fiinţială"[104]. Referindu-se la om, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că Dumnezeu 1-a creat pe acesta nu numai din iubire, ci ca să se împărtăşească şi el din iubirea Creatorului. „Dumnezeu Cuvântul, înţelepciunea, Puterea, este Creatorul naturii umane şi nu 1-a creat pe om împins de necesitate, ci în virtutea iubirii Sale pentru această fiinţă a cărei existenţă a produs-o. Trebuia ca lumina să nu fie nevăzută, slava să nu rămână fără martor, bunătatea să nu fie fără o altă persoană care să se bucure de ea, iar celelalte daruri câte se văd în jurul firii dumnezeieşti să nu rămână tara efect, nefiind cineva care să se împărtăşească şi să se bucure de ele"[105]. Iubirea lui Dumnezeu faţă de făpturi îşi are temeiul în relaţiile intratrinitare ale Tatălui cu Fiul şi cu Duhul Sfânt (I Ioan 5, 7). *Dumnezeu, Care este iubire, a zidit lumea din iubire, pentru ca omul să se împărtăşească din iubirea Sa treimică.*

Dumnezeu a creat lumea nu numai pentru ca făpturile să se împărtăşească de iubirea Sa, ci şi pentru a ajunge la comuniune deplină cu El. „Bunătatea pe toate le întoarce spre ea, spune Dionisie Areopagitul. Ea e principiul adunător al celor dispersate, ca Dumnezeire începătoare şi unificatoare. Toate o doresc ca pe originea lor, ca îmbrăţişătoare şi ţintă finală... şi toate se întorc (spre ea) ca la capătul propriu al fiecăruia

[102] *Ibidem,* p. 332
[103] *Ibidem,* p. 335.
[104] Sf. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus,* cap. IV, I-II, PG 3, col. 693.
[105] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic,* PG 45, col. 21.

şi pe care toate îl doresc"[106]. Sfântul Maxim Mărturisitorul vede sensul mişcării şi al timpului în tendinţa omului de a dobândi existenţa bună, ca să poată ajunge astfel la existenţa veşnică. „După cum lucrarea prin voinţă se foloseşte de puterea firii fie potrivit firii, fie contrar ei, va primi ca sfârşit al existenţei bune sau al existenţei condamnabile un fel sau altul de existenţă veşnică, existenţă în care se odihnesc sufletele atunci când încetează mişcarea lor"[107]. Toate acestea arată că lumea a fost creată pentru subiectele umane, căci numai oamenii sunt conştienţi de sensul existenţei lor. Iar acest sens constă în faptul că făpturile sunt menite să intre în comuniunea veşnică cu Dumnezeu prin responsabilitatea pe care trebuie să o manifeste faţă de Dumnezeu şi semeni. Căci cine nu iubeşte pe semenul său,pe care îl vede, nu poate iubi nici pe Dumnezeu pe Care nu-L vede" (I Ioan 4, 20). *Lumea este un dar care slujeşte ridicării noastre la comuniunea cu Dumnezeu Cel personal prin responsabilitatea de care trebuie să dăm dovadă faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni.*

Viaţa este un dar al lui Dumnezeu pentru oameni. Tot ce mănâncă şi bea omul de pe urma muncii lui este un dar al lui Dumnezeu pentru oameni (Ecclesiast 2,24). Chiar dacă lumea ar fi dată omului numai spre cunoaştere, ea rămâne tot un dar al lui Dumnezeu pentru oameni. Însă ea este dată şi pentru viaţa lui trupească şi pentru formarea lui spirituală, în vederea vieţii veşnicie. Însă aceste bunuri, care se află la mijloc între Dumnezeu şi oameni, se cer după cruce. Prin dezlipirea de ele, prin cruce, omul se întâlneşte cu Dumnezeu, Care este infinit mai mult decât toate darurile. Crucea prin care el se dezlipeşte de ele şi uitarea lor duc pe om la înviere. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „toate cele văzute se cer după cruce, adică după deprinderea de a stăvili afecţiunea faţa de ele a celor ce sunt duşi prin simţuri spre ele"[108]. Dumnezeu ne-a dat lucrurile ca daruri nu numai pentru a ne deprinde în tăria de a le depăşi înaintând spre El, ci şi pentru a le depăşi pentru semenii noştri, dăruindu-le lor. Bunurile lui Dumnezeu, ca daruri, servesc ca legătură a iubirii între persoane şi contribuie la realizarea unei adânci comuniuni umane. Ele nu sunt numai o condiţie a creşterii spirituale pentru viaţa de veci, ci chiar a conviețuirii oamenilor pe pământ[109]. *Lumea cuprinde darurile lui Dumnezeu pentru oameni, iar oamenii sunt chemaţi să pună crucea peste toate darurile, ca să nu le folosească în mod egoist, ci pentru păstrarea şi adâncirea comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii.*

[106] Sf. Dionisie Areopagitul, *op.cit.,* cap. IV, col. 700.
[107] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* PG 91, col. 1392.
[108] Idem, Capete gnostice, I, 66.
[109] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.,* p. 344.

CREAREA LUMII NEVĂZUTE

Lumea nevăzută creată de Dumnezeu este constituită din lumea îngerilor. Cuvântul înger *(aggelos)* înseamnă sol, vestitor, crainic, şi arată misiunea specială a îngerilor de a fi vestitori ai voii lui Dumnezeu. In Sfânta Scriptură se numesc uneori îngeri nu numai fiinţele nevăzute create de Dumnezeu, ci şi anumiţi oameni, care se înfăţişează ca trimişi ai lui Dumnezeu, ca Moise (Num. 20, 16), sau Agheu profetul (1, 13), Ioan Botezătorul (Mal. 3,1), sau Apostolii (Luca 9, 52) şi chiar Mântuitorul însuşi este numit „îngerul Legământului" (Mal. 3, 1). În sens propriu, prin îngeri se înţeleg însă fiinţele spirituale, reale şi personale, deosebite de Dumnezeu şi de oameni, create cu o misiune specială. Credinţa în existenţa îngerilor îşi are temeiul în Revelaţia divină a Vechiului şi a Noului Testament, unde se găsesc numeroase mărturii despre existenţa lor. Este adevărat că referatul biblic nu vorbeşte explicit despre crearea îngerilor, dar exprimă implicit acest adevăr în primele lui cuvinte: „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul". „Cerul" acesta despre care ne vorbeşte Sfânta Scriptură înseamnă lumea spirituală, aşa după cum pământul înseamnă lumea materială. Nu este vorba de cerul văzut, creat în cea de a doua zi a creaţiei, ci de cerul nevăzut, cu locuitorii lui, îngerii, întrucât în Sfânta Scriptură adeseori îngerii sunt arătaţi ca locuitori ai cerului, iar oamenii, ca locuitori ai pământului. Dacă se face abstracţie de aceste lucruri, atunci ar rămâne nelămurită originea îngerilor, despre care cartea Facerii face amintire în mai multe locuri[110]. Mai mult chiar, dacă Dumnezeu ar fi creat numai spirite întrupate, am fi socotit că poate fi cunoscut numai prin forme sensibile[111]. Prin constituţia lor spirituală, îngerii sunt fiinţe mai apropiate de Dumnezeu decât oamenii. *Călăuzită de Revelaţia divină, dar şi prin propriile ei argumente, mintea omului a acceptat întotdeauna existenţa unei lumi superioare a îngerilor, care să poarte mai luminat chipul şi asemănarea cu Dumnezeu şi să-L preamărească în forme mai înalte.*

Natura îngerilor

După natura lor, îngerii sunt duhuri pure, imateriale şi necorporale, mult inferioare lui Dumnezeu, fiindcă sunt fiinţe mărginite, fără să fie nemuritoare sau omniprezente ca Dumnezeu după fiinţa lor. Ca şi oamenii, îngerii sunt fiinţe raţionale şi libere, zidite după chipul Creatorului, dar, spre deosebire de oameni, îngerii nu se căsătoresc şi nu se înmulţesc; însă se mişcă cu uşurinţă acolo unde le porunceşte Dumnezeu fiindcă nu au trup. Scriptura îi numeşte pe îngeri „duhuri slujitoare" (Evrei 1, 14), fiindcă „duhul trup şi oase nu are" (Luca 24, 39). Unii dintre Părinţi, precum Justin Martirul, Tertulian, Origen, Ambrozie sau Vasile cel Mare, pornind de la

[110] *Ibidem,* p. 485.
[111] N.Chiţescu, I.Todoran, I.Petreuţâ, *op. cit,* voi. I, EIBMO, Bucureşti, 1958, p. 420.

necorporalitatea absolută a lui Dumnezeu, atribuie îngerilor un trup asemănător aerului sau focului, fiindcă sunt circumscrişi în spaţiu, asemenea sufletului omenesc care petrece în trup. Alţi Părinţi, precum Atanasie cel Mare, Grigorie de Nyssa, Grigorie Teologul sau Ioan Hrisostom, afirmă hotărât spiritualitatea îngerilor, dar nu o înţeleg ca o spiritualitate absolută,ca cea a lui Dumnezeu, ci numai relativă. Sfântul Ioan Damaschin, ţinând seama de toate acestea,arată că Dumnezeu a zidit îngerii după propriul Său chip, cu „natură necorporală", dar ca „un fel de duh sau de foc imaterial"[112]. Este adevărat că în Sfânta Scriptură aflăm adesea „anghelofanii", în care îngerii apar sub formă omenească, poartă aripi, pot să vorbească şi chiar să mănânce (Facerea 32, 25; Luca 24, 4; Matei 28, 3; Apocalipsă 14, 6; Isaia 6, 2), însă din acestea nu se poate trage concluzia că îngerii ar avea trupuri sensibile, aşa după cum teofaniile nu înseamnă că Dumnezeu ar avea trup. îngerii sunt fiinţe spirituale, veşnic mişcătoare, libere şi necorporale, care ascultă de voia lui Dumnezeu. Care este însă definiţia fiinţei lor, aceasta este o taină pe care numai Dumnezeu o poate cunoaşte. Starea morală actuală a îngerilor este una de sfinţenie şi nepăcă-tuire, dar nu prin natura lor, ci prin harul divin. Biserica învaţă că îngerii s-au întărit în bine prin harul dat de Dumnezeu pentru totdeauna, fiindcă nu s-au unit cu Lucifer ca să se ridice împotriva lui Dumnezeu[113]. Impecabilitatea îngerilor este rezultatul persistenţei lor în bine prin lucrarea harului divin. *Din punct de vedere al naturii lor, îngerii sunt fiinţe spirituale, intermediare între spiritualitatea absolută a lui Dumnezeu şi corporalitatea sensibilă a oamenilor, care au rămas statornici în bine prin puterea harului necreat.*

Ierarhia cerească

Revelaţia divină nu spune nimic despre numărul îngerilor, ci se arată doar că sunt foarte mulţi. Sfânta Scriptură vorbeşte despre tabere de îngeri (Facerea 32, 1-2), de zeci de mii şi milioane de milioane de îngeri (Daniel 7,10; Evrei 12, 22; Apocalipsă 5,11), mulţime de oaste cerească (Luca 2, 13), sau de legiuni de îngeri (Matei 18, 10). În această lume spirituală, alcătuită dintr-un număr aşa de mare de îngeri, există o anumită ordine ierarhică, întemeiată pe puterile şi slujba deosebită a lor. Bazându-se pe Sfânta Scriptură şi urmând lui Dionisie Areopagitul, Biserica învaţă că ierarhia cerească se compune din nouă cete îngereşti, grupate în trei clase: Serafimi, Heruvimi, Scaune; Domnii, Puteri, Stăpânii; începătorii, Arhangheli, îngeri. Toate cetele îngereşti sunt în mişcare, astfel că ceata de jos din fiecare grupare se află în stare de purificare, cea de mijloc în stare de iluminare, iar cea de sus în stare de desăvârşire. Cele de sus trec iarăşi printr-o stare de purificare mai înaltă, cea de mijloc la o desăvârşire mai înaltă, şi cea de jos la o luminare mai înaltă. Cetele de jos sunt ajutate în acest urcuş spiritual de cetele care sunt mai sus[114].

---

[112] *Ibidem,* p. 490.
[113] *Ibidem,* p. 490.
[114] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 445.

Cu toate că există teologi care socotesc că ierarhizarea îngerilor în nouă cete ar fi opinia personală a lui Dionisie Areopagitul, totuşi Sfântul Ioan Damaschin îşi însuşeşte ierarhia lui Dionisie Areopagitul, ca de altfel toţi Părinţii bisericeşti de după el, împreună cu întreaga Biserică. Dionisie Areopagitul vede urcuşul acesta realizându-se în formă de spirală în jurul lui Dumnezeu, într-o apropiere continuă de Dumnezeu, ca un fel de coloană a infinitului, în mişcare de înălţare şi de apropiere de Dumnezeu. Această mişcare eternă se face spre Persoanele dumnezeieşti ale Sfintei Treimi, fiindcă cetele îngereşti sunt chipuri ale Treimii[115]. Cetele îngereşti se mişcă în mod special spre Fiul lui Dumnezeu, Care recapitulează îngerii, împreună cu oamenii, în calitatea Sa de Cap comun al Bisericii (Efeseni 1, 10; Coloseni 1, 20; Evrei 2, 23), apropiindu-i şi mai mult pe unii faţă de alţii[116]. *Toată existenţa creată, a îngerilor şi a oamenilor, se înscrie într-o mişcare circulară continuă în jurul lui Hristos, Care recapitulează toate în Sine în calitatea Sa de Cap al Bisericii, Unul din Treime.*

Menirea îngerilor

Îngerii au fost creaţi de Dumnezeu în vederea unei întreite slujiri, din care izvorăşte fericirea lor personală. Mai întâi, îngerii au fost creaţi pentru mărirea lui Dumnezeu prin cunoaştere dreaptă şi prin împlinirea voinţei Sale, dobândind prin aceasta fericirea veşnică. Sfânta Scriptură arată că îngerii văd pe Dumnezeu (Matei 18, 10), II preamăresc pe El (Isaia 6, 1; Apocalipsă 6, 8), împlinesc voia Lui (Matei 6, 10; Psalm 102, 20) şi slujesc pe Dumnezeu în iconomia mântuirii. Chiar numele de „aggelos" arată că menirea lor este aceea de a fi slujitorii lui Dumnezeu şi organe ale Providenţei divine. Sfântul Ioan Damaschin spune că îngerii „au un singur lucru de făcut: să laude pe Dumnezeu şi să slujească voinţei Lui dumnezeieşti". În raport cu lumea, slujirea îngerilor constă în a îndeplini poruncile dumnezeieşti în opera mântuirii, pentru întemeierea şi desăvârşirea împărăţiei lui Dumnezeu. Astfel, îngerii anunţă naşterea Mântuitorului, Îi slujesc la naştere şi după ispită, sunt prezenţi în Ghetsimani, la înviere şi la înălţare şi îl vor însoţi pe Domnul la a doua Sa venire. Ei anunţă naşterea Botezătorului Ioan şi-i ajută pe Apostoli. Tot ei au ocrotit pe Avraam, Lot, Iacob, Ilie sau pe Daniel (Facerea 19, 28; III Regi 19, 5; IV Regi 1, 3 şi 15; Daniel 3, 25), se bucură de întoarcerea păcătoşilor (Luca 15, 10) şi slujesc spre mântuire (Evrei 1, 14). Dumnezeu trimite îngerii spre slujirea oamenilor şi a tuturor celor ce cred în Hristos. Fiecare creştin şi mai ales cel pios vieţuieşte sub ocrotirea unui înger, ca înger păzitor, aşa cum se desprinde din Matei 18, 10 sau din Fapte 12, 5, unde se aminteşte despre îngerii copiilor şi despre îngerul lui Petru. Îngerul păzitor întăreşte credinţa şi evlavia (IV Regi 1,13; Zaharia 2), apără de duhurile rele (Psalm 90, 10-11), mijloceşte pentru credincios (Matei 18, 10; Apocalipsă 8,

[115] *Ibidem,* p. 449.
[116] *Ibidem,* p. 450.

39) şi însoţeşte sufletele celor adormiţi (Luca 16, 22). Totodată îngerii ocrotesc popoarele, statele (Daniel 1, 10) şi comunităţile creştine (I Corinteni 11, 10; Apocalipsă 1, 20). După cum arată Sfântul Ioan Damaschin: „Ei păzesc porţile pământului, sunt întâistătătorii neamurilor şi ai locurilor, aşa cum au fost rânduiţi de Creator, ne conduc şi ne ajută în lucrările noastre"[117]. îngerii sunt folosiţi de Dumnezeu pentru pedepsirea celor nelegiuiţi (Fapte 12, 23; Isaia 37, 36; IV Regi 19,35; Iuda 9; Apocalipsă 12, 7). *Pe temeiul Sfintei Scripturi, Biserica învaţă că menirea îngerilor este de a sluji lui Dumnezeu şi oamenilor. Ei preamăresc pe Dumnezeu, însoţesc pe Mântuitorul în opera de răscumpărare şi ocrotesc pe creştini.* Se spune că îngerii sunt superiori oamenilor din cauza naturii lor spirituale. Dar tot atât de adevărat este faptul că şi oamenii sunt superiori îngerilor, fiindcă pot acţiona asupra naturii prin trupul lor sensibil[118]. îngerii sunt slujitorii lui Dumnezeu, în timp ce omul este stăpânul naturii în vederea spiritualizării ei[119]. Lucrarea principală a îngerilor nu este o lucrare directă asupra naturii, ci asupra subiectelor umane, pe care le susţin în lucrarea lor de spiritualizare a naturii. Ca subiecte mult mai ferme prin spiritualitatea proprie, îngerii infuzează forţă subiectelor umane pentru a imprima trupurilor o spiritualitate vădit sensibilă, îngerii nu au numai misiunea de a îmbogăţi cunoaşterea oamenilor despre Dumnezeu, ci şi aceea de a le comunica un ajutor energetic de spiritualizare, ca astfel să poată cunoaşte mai uşor pe Dumnezeu. Îngerii au fost creaţi în solidaritate cu lumea sensibilă[120]. Este adevărat că îngerii nu lucrează asupra cosmosului, aşa cum lucrează omul, dar au totuşi o anumită influenţă asupra forţelor naturale. Aceasta se vede din faptul că un înger a apărat pe cei trei tineri aflaţi în cuptorul cu foc şi tot un înger a închis gura leilor când Daniel a fost aruncat între ei. La spiritualizarea creaţiei îngerii lucrează prin oamenii credincioşi. Şi dacă se poate spune că prin om se vede îngerul, şi prin îngerul din om se vede Dumnezeu, înţelegem cum ierarhia îngerească nu înseamnă o separare a omului de Dumnezeu. Toată creaţia se află într-o concentrare, într-o sobornicitate interioară, care implică o răspundere şi o îndatorire de slujire a fiecăruia pentru toţi şi a tuturor pentru fiecare. Cine cade din această sobornicitate, cade într-o umbră a existenţei[121]. *Solidaritatea între îngeri şi oameni dezminte disocierea dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă, care a afectat profund gândirea creştină, şi arată legătura indisolubilă dintre lumea văzută, a oamenilor, şi cea nevăzută, a îngerilor, în vederea spiritualizării creaţiei.*

[117] N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petreuţă, *op. cit*., p. 494.
[118] Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 427.
[119] Ibidem, p. 428.
[120] *Ibidem,* p. 444.
[121] *Ibidem,* p. 445.

Îngerii răi

Crearea lumii nevăzute are o latură luminoasă, dar şi una întunecată. Cea dintâi este alcătuită din îngerii buni, pe când cea de-a doua,din îngerii răi. Sfânta Scriptură vorbeşte adesea de îngerii răi, numindu-i duhuri rele (Luca 7, 21; 8, 2; Fapte 19, 3), duhuri necurate (Matei 10, 1), duhuri ale răutăţii (Efeseni 6, 12), diavoli, draci, demoni (Luca 8, 30-35), îngerii diavolului (Matei 25, 41), sau îngerii Satanei (Apocalipsă 12, 7-9). Căpetenia lor este cunoscută sub numele de diavolul (I Petru 5, 8), ispititorul (Matei 6, 3), Satana (Apocalipsă 20, 2-7), Belzebut (Luca 11,15), Veliar (II Corinteni 6, 15), stăpânitorul lumii acesteia (Ioan 12, 31), Stăpânitorul puterilor din văzduh (Efeseni 2, 2) sau domnul dracilor (Matei 9,34). In Vechiul Testament, diavolul produce lui Iov mari suferinţe şi nenorociri (Iov 1, 6; 2, 2), îl munceşte pe Saul când acesta este părăsit de Duhul Domnului (I Regi 14, 4), ispiteşte pe David (I Paralipomena 21, 1), iar moartea însăşi a apărut în lume din cauza diavolului (Inţ. Sol. 2, 24). In Noul Testament, Mântuitorul confirmă existenţa diavolului prin parabola neghinei şi a grâului, sau în răspunsul dat fariseilor, care Îl acuzau că scoate draci cu domnul dracilor (Matei 12, 26-19). Îngerii răi sunt fiinţe reale şi raţionale, care „cred şi se cutremură" (Luca 2, 19), au voinţă liberă şi au păcătuit dintru început (I Ioan 3, 18) având planurile lor (II Corinteni 2, 11) de luptă împotriva lui Dumnezeu şi a oamenilor. Însăşi posibilitatea mântuirii omului se explică prin faptul că păcatul n-a venit de la sine, ci de la diavolul, care este izvorul a tot răul. Hristos S-a întrupat „pentru ca să sfărâme lucrările diavolului". Mai presus de toate, existenţa îngerilor răi constituie dovada respectului pe care Dumnezeu îl are faţă de făpturile create de El (I Ioan 3, 8), pentru că acestea îşi pot hotărî ele însele destinul lor. *Astfel, existenţa îngerilor răi este implicată în sistemul credinţei creştine, apărând ca o premisă necesară mântuirii şi constituie dovada libertăţii de care se bucură făpturile create de Dumnezeu.*

CREAREA LUMII VĂZUTE

Planul lui Dumnezeu

Dumnezeu a creat lumea potrivit planului pe care 1-a gândit din eternitate, în care se cuprinde raţionalitatea generală a celor create, cu toate genurile şi speciile lor particulare, concepute în mod unitar. Căci raţiunea generală a lumii nu se divizează o dată cu genurile din ea şi nici raţiunea vreunui gen nu se divizează o dată cu speciile din ea, după cum speciile nu se divizează în indivizii speciei. Există o raţiune generală a lumii, cu toată varietatea de genuri, o unitate a fiecăruia dintre genuri, cu toată varietatea de specii subordonate, şi o unitate a fiecărei specii, cu toată varietatea de indivizi care-i aparţin, dar şi o unitate a individului, cu toată varietatea de elemente componente şi de accidente. Iar unitatea cea mai accentuată şi mai misterioasă este cea a subiectului uman, datorită caracterului lui fundamental spiritual[122]. Acest plan general al lui Dumnezeu, cu caracter supranatural, se oglindeşte în raţiunile naturale plasticizate ale lucrurilor prin lucrarea creatoare a lui Dumnezeu[123]. După cum arată părintele Stăniloae, lumea a fost creată şi s-a dezvoltat prin dirijarea exercitată de Dumnezeu asupra energiilor ei componente, potrivit gândirii Sale veşnice, până ce, printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu, a fost format atât organismul biologic al omului, cât şi sufletul lui raţional, ca fiinţă zidită după chipul Creatorului şi învestită cu puterea harului necreat, prin suflarea lui Dumnezeu[124]. Căci creaţia nu este întreagă până ce Dumnezeu nu-i descoperă sensul ei în om. Omul apare numai la sfârşit, pentru că el are nevoie de toate cele anterioare, iar cele anterioare nu-şi găsesc sensul decât în om. Omul este un microcosmos, care rezumă în el întreaga creaţie, dar este şi un micro-theos, fiindcă are în el puterea lui. Dumnezeu de a înveşnici creaţia împreună cu Ziditorul său[125]. *Dincolo de separaţia dintre lumea*

---

[122] *Ibidem,p.* 168.

[123] Idem, în *Introducerea* la *Ambigua Sf. Maxim Mărturisitorul,* PSB, vol. 80, EIBMO, Bucureşti, 1983, p. 30, nota 21: „Creaţia nu e o simplă încorporare a raţiunilor preexistente, ci apariţia unor raţiuni plasticizate, conform raţiunilor preexistente ale lui Dumnezeu. Raţiunile lucrurilor sunt, pe de o parte, create, pe de alta, copii ale raţiunilor divine, avându-le pe acestea ca temelie continuu susţinătoare, cu neputinţă de desprins de ele, deşi se pot dezvolta altfel decât conform raţiunilor divine".

[124] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* voi. I, EIBMO, Bucureşti, 1978, p. 334.

[125] *Ibidem,* vol. I, p. 337. Profităm de aceasta ocazie pentru a prezenta în paralel câteva afirmaţii ale părintelui Stăniloae, membru al Academiei Române, şi ale lui Jean Guitton, membru al Academiei Franceze, datorită impor-:anţei pe care le au pentru dialogul dintre teologie şi ştiinţă cu privire la creaţie. Aceste afirmaţii sunt extrase din Teologia Dogmatică a părintelui Stăniloae şi, respectiv, din lucrarea acad. Jean Guitton, „Dumnezeu şi Ştiinţa", deja citată. **1) Academicianul Dumitru Stăniloae:** „Apa originară era o energie indefinită, neluminată de nici o determinare, dar într-o mişcare universală, nesolidificată în nici un fel" (p. 37). **Acad. Jean Guitton:** "Cred că cel mai important mesaj al fizicii teoretice din ultimii zece ani ţine de faptul că ea a ştiut să dezvăluie perfecţiunea la originea universului: un ocean de energie infinită. Şi ceea ce fizicienii desemnează sub numele de simetrie perfectă are pentru mine un alt nume: enigmatic, infinit de tainic, atotputernic, originar, creator şi. perfect. Eu nu îndrăznesc să-1 numesc, căci orice numire este imperfectă pentru a desemna Fiinţa fără asemănare" (p. 37). "Cunoaşterea cuantică ne arată că nu există nimic stabil la nivel fundamental; totul se află într-o mişcare **perpetuă, totul** se schimbă şi se transformă

sensibilă şi lumea inteligibilă, creaţia apare ca operă unitară a Iui Dumnezeu, datorită Logosului divin si raţionalităţii ei interioare, iar omul este inelul de legătură menit să înveşnicească creaţia prin împreună-lucrare cu Dumnezeu.

Duhul Se purta peste ape

Acest plan veşnic al lui Dumnezeu a devenit realitate văzută, după vrerea Tatălui, prin lucrarea Logosului, în Duhul Sfânt. Cartea Facerii ne spune că Dumnezeu a făcut cerul şi pământul, că pământul era netocmit şi gol şi că deasupra adâncului Duhul lui Dumnezeu Se purta peste ape (1, 1-3). Există o mare diferenţă între apa actuală şi apa originară, de la începutul creaţiei. Părintele Stăniloae spune ca: „apa originară din Biblie era o energie indefinită, neluminată de nici o determinare, dar într-o mişcare universală, nesolidificată în nici un fel, având în ea, prin creaţie, raţiunile tuturor formelor de existenţă, create şi susţinute după chipul raţiunilor Logosului creator şi conservator. Duhul dumnezeiesc, reprezentând aceeaşi fluiditate pe plan spiritual, face ca „apa" originară să actualizeze formele înscrise în ea virtual, pr.in actul creator al Logosului, în

---

necontenit" (p. 74). **2) Acad. Dumitru Stăniloae:** "Apa originară, ca energie indefinită, avea în ea, prin creaţie, raţiunile tuturor formelor de existenţă, create şi susţinute după chipul raţiunilor Logosului creator şi conservator. Lumea a fost creată pentru om" **(p. 345). Acad. Jean Guitton:** "Materia conţinea din prima clipă germenii apariţiei conştiinţei şi tot procesul de gestaţie cosmică trebuia să conducă inexorabil la apariţia noastră" (p. 89). „Tot ce mă înconjoară astăzi, de la spectacolul stelelor până la arborii care împodobesc grădina Luxembourg, toate acestea existau deja în germene în universul minuscul al începuturilor: Universul ştia că omul va veni la ceasul său. Regăsim aici faimosul principiu antropic, emis în 1974 de către astrofizicianul Brandon Carter. După el, universul este dotat foarte exact cu proprietăţile necesare zămislirii unei fiinţe capabile de conştiinţă şi inteligenţă" (p. 57). "Universul pare a fi fost reglat cu minuţiozitate în aşa fel încât să pennită apariţia unei materii organizate, apoi a vieţii şi, în sfârşit, a conştiinţei" (p. 49). **3) Acad. Dumitru Stăniloae:** "Dumnezeu nu insuflă omului de-a gata înţelesurile şi numele celor create de El, ci aşteaptă efortul lui de a le descifra, pentru care i-a dat capacitatea lăuntrică. Dumnezeu aşteaptă ca omul să descopere nesfârşitele gânduri ale Sale puse în lucruri şi să exprime în cuvintele lui tot mai mult din indefinitele înţelesuri pe care voieşte ca el să I le spună prin lucrurile create pentru el" (p. 352). **Acad. Jean Guitton** citează pe Heinz Pagels: „Eu cred că universul este un mesaj redactat într-un cod secret, un cod cosmic, şi că datoria omului de ştiinţă constă în descifrarea lui"(114). Apoi adaugă: „Am putea înţelege universul ca pe un mesaj exprimat într-un cod secret, un fel de hieroglifă cosmică, pe care noi tocmai începem să o descifrăm. Fiecare atom, fiecare fragment, fiecare fir de praf există în măsura în care participă la semnificaţia universală. Astfel se descompune codul cosmic: mai întâi materia, apoi energia şi, în sfârşit, informaţia" (121). 4) Părintele Dumitru Stăniloae: „Potrivit Scripturii şi Părinţilor, toate lucrurile îşi au raţiunile lor în Logosul dumnezeiesc sau în Raţiunea supremă" (p. 345). Acad. Jean Guitton: "Sub faţa vizibilă a realului există deci ceea ce grecii numeau „logos", un element inteligent, raţional, care reglează, dirijează şi însufleţeşte lumea şi face ca această lume să nu fie haos, ci ceva ordonat" (p. 66). La originea creaţiei nu există evenimente întâmplătoare, ci o ordine cu mult superioară tuturor celor pe care noi puteam să le imaginăm, ordinea supremă care reglează constantele fizice, condiţiile iniţiale, comportamentul atomilor şi viaţa stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă şi necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă" (p. 57). Desigur, între afirmaţiile părintelui Stăniloae şi cele ale lui Jean Guitton există diferenţa dintre viziunea celui, care vede lumea cu ochii lui Dumnezeu, şi viziunea celui care vede pe Dumnezeu cu ochii omului. Dar asemănările izbitoare dintre afirmaţiile lor, în multe privinţe, arată că ştiinţa a început să se reconcilieze cu teologia. Acad. Jean Guitton ţine să precizeze că: „La originea universului se află un imens, un infinit act de iubire. Dumnezeu nu avea nevoie să creeze universul. Singura raţiune care a împins Fiinţa supremă să înfăptuiască actul creaţiei a fost darul iubirii Lui infinite, pe care a vrut sa-l facă omului" (p. 133). Credem că părintele Stăniloae ar împărtăşi pe deplin aceste afirmaţii ale lui Jean Guitton.

forme care arata în ele în mod definit chipurile raţiunilor Logosului. Duhul desăvârşeşte astfel, iradiind din Logos - pe de o parte, transcendental, pe de alta, prezent în ea -, creaţia înfiinţată de Logos. Duhul Sfânt cu fluiditatea Lui, unit cu fluiditatea acelei ape originare, este forţa de formare continuă a existenţelor definite, de toate gradele. Într-un mod asemănător, Duhul desăvârşeşte creaţia omului, omul fiind suflet, şi deci creat într-o înrudire specială cu el, în trupul lui ce se alcătuia din ţărână prin voinţa Tatălui, iar prin lucrarea Logosului, sufletul. Forma de existenţă ce apărea acum era cea mai înaltă făptură creată vizibil, având în ea chipul Logosului ca ipostas, dar păstrând în ea starea de mişcare prin care avea să crească în asemănare cu El. Dar încă înainte de aceea, energia universală total indefinită de la început luase forme definite, mai mult sau mai puţin solidificate, prin lucrarea Duhului. O parte din ea a luat forma de apă, care, fiind înrudită cu „apa" originară, reprezintă rezerva mobilă din care se nasc şi se alimentează sau se ţin în mişcare toate corpurile. Nimic nu se naşte şi nimic nu rămâne acum în viaţă sau într-o anumită mobilitate fără apa mişcată de Duhul Sfânt. Toate organismele care nu mai pot folosi apa devin rigide şi se sfărâmă ca moarte"[126]. *Din lucrarea Duhului Sfânt asupra apei au luat fiinţă în Fiul (Coloseni 1, 16) toate formele definite de existenţă creată la începutul lumii, iar omul a fost creat în mod special, cu vrerea Tatălui, după chipul Fiului, prin lucrarea Sfântului Duh.*

Creaţionism şi evoluţionism

În acest context trebuie arătat că evoluţionismul, ca şi creaţionismul sunt două teorii care se bazează pe autonomia lumii naturale faţă de cea supranaturală şi încearcă să explice existenţa omului şi a lumii fără să ia în consideraţie Logosul divin şi ordinea raţională şi unitară a întregii creaţii prin care toate au fost create (Ioan 1,1-2). Datorită acestui fapt, ambele teorii consideră că lumea naturală sau văzută apare şi se dezvoltă în două direcţii contradictorii. În opoziţie cu evoluţionismul, creaţionismul consideră că lumea naturală, creată de Dumnezeu în chip desăvârşit la început, a fost profund afectată de păcat şi cunoaşte un proces de degradare din ce în ce mai accentuat, dominat de legea entropiei, care sfârşeşte cu distrugerea ei finală[127]. Cu toate că se declară în favoarea creării lumii de către Dumnezeu, potrivit Scripturii, totuşi creaţionismul infirmă Sfânta Scriptură, pentru că izolează pe Dumnezeu în transcendent din cauza caracterului autonom al lumii naturale, conferă timpului şi erelor geologice o simplă semnificaţie metaforică[128] şi rămâne obsedat de sfârşitul tragic al lumii, pentru că atribuie mişcării un

[126] *Ibidem,* voi. III, p. 55.
[127] Ion Străinescu, *Creaţionismul ştiinţific,* Editura Universităţii Bucureşti, 2000, p. 10
[128] „Sfântul Maxim nu se mulţumeşte să respingă prin texte din Sfânta Scriptură şi din Sfinţii Părinţi afirmarea origenistă despre caracterul păcătos al mişcării, ci arată apartenenţa ei la firea creaturilor. Mişcarea a fost sădită în fiinţa făpturilor de Dumnezeu însuşi. Dumnezeu, o dată cu facerea lor, a sădit în ele mişcarea însufleţită de dorinţa de a înainta spre odihna ei cu Dumnezeu. El inversează triada origenistă: petrecerea în henadă, mişcarea, păcat şi naştere în lumea văzută şi arată că întâi e creaţia, apoi mişcarea şi la

caracter păcătos[129], ca şi cum răul n-ar ţine de voinţa omului, ci de însăşi fiinţa creaţiei. Această teorie pretinde, în mod contradictoriu, că lumea creată de Dumnezeu în mod perfect ar fi fost distrusă de păcat. Dar cum putea păcatul să distrugă lumea dacă ea a fost creată în chip desăvârşit de Dumnezeu? Teologia ortodoxă consideră şi ea că păcatul a alterat chipul lui Dumnezeu din om, dar nu l-a distrus, pentru că răul nu ţine de fiinţa creaţiei, ci de voinţa omului. Păcatul nu poate infirma ordinea unitară şi raţională care se află la temelia creaţiei prin Logosul etern al Tatălui (Ioan 1, 1-2; Coloseni 1, 17). *Creaţionismul ignoră ordinea unitară a creaţiei dată în Logosul divin şi oscilează contradictoriu între desăvârşirea iniţială a creaţiei şi sfârşitul ei apocaliptic, provocat de păcat.*

În opoziţie cu creaţionismul, evoluţionismul face abstracţie de crearea lumii de Dumnezeu şi consideră că lumea poate evolua la nesfârşit spre forme noi de existenţă, în mod autonom. Această teorie nu admite existenţa sau influenţa unui agent extern în evoluţia lumii, căci universul evoluează prin el însuşi[130], la nivelul lui cosmic, biologic, uman şi cultural, fără să fie orientat anticipat către un scop definit[131]. Cu toate că se prezintă ca o teorie ştiinţifică, evoluţionismul nu poate fi demonstrat pe calea experimentelor de laborator. Nimeni nu poate reproduce în laborator fenomene care s-au produs de-a lungul unor perioade considerabile de timp[132]. Cu tot caracterul ştiinţific de care se prevalează, evoluţionismul intra în conflict cu realitatea când susţine că lumea evoluează la nesfârşit. Creaţia a avut loc odată pentru totdeauna şi evoluţia s-a oprit la om, pentru că omul poartă în el nu numai chipul lumii inferioare lui, ci şi chipul lui Dumnezeu, Care l-a creat după planul Său veşnic, ca inel de legătură între lume şi Creatorul ei. *Evoluţionismul face abstracţie de Logosul divin şi de ordinea raţională a creaţiei şi pretinde că lumea se transformă la nesfârşit fără un scop definit.*

---

urmă, ca rezultat al ei, odihna fără sfârşit în Dumnezeu". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* PSB, voi. 30, EIBMO, Bucureşti, 1983, Introducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, p. 28 şi 27.

[129] *Ibidem,* nota 205:" Veşnicia potenţială trebuie să treacă prin timp ca să ajungă la plenitudinea ei adevărată în Dumnezeu". Nota 246: „în Dumnezeu îşi găseşte odihna şi stabilitatea toată mişcarea naturală. Mişcarea naturală e de la Dumnezeu şi înaintează spre stabilitatea în infinitatea lui Dumnezeu. Sfântul Maxim acordă un sens pozitiv mişcării naturale. Ea nu poate fi cugetată decât ca pornind de Ia Dumnezeu şi înaintând spre Dumnezeu; ea nu e produsul păcatului, ca la Origen. Dacă mişcarea apare o dată cu entitatea adusă la existenţă, iar aducerea ei în existenţă e de la Dumnezeu, ea nu poate înainta decât tot spre Dumnezeu".

[130] Armând Maurer, "Darwin, Thomists, and Secondary Causality", în *TheReview ofthe Metaphisics,* March, 2000, voi. LXX, Nr. 3, Issue nr. 227, p. 491:" îs better for God the creator to do by means of secondary causes what he can do by himself'. Deşi scolastica susţine că lumea a fost creată de Dumnezeu, consideră totuşi că lumea ar evolua mult mai bine prin intermediul cauzelor secunde, în mod autonom, decât prin intervenţia şi lucrarea directă a lui Dumnezeu în creaţie, în calitate de Cauză primă a universului. Autonomia lumii naturale, întemeiată pe existenţa cauzelor secunde, care funcţionează independent de Creatorul lor, constituie o infirmare flagrantă a Revelaţiei divine cuprinse în Sfânta Scriptură, care subliniază de la bun început prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu în creaţie (Facerea 1, 2).

[131] Ion Străinescu, *op.cit.,* p. 10.

[132] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron,* în PSB, voi. 17, EIBMO. Bucureşti, 1986, p. 73. Sf. Vasile cel Mare spune că filosofii vremii sale „necunoscând pe Dumnezeu, n-au pus la temelia universului o cauză raţională, ci ideile lor despre facerea lumii". Aceştia au alergat ca şi astăzi la „ipoteze materiale, atribuind elementelor lumii cauza creării universului".

Nu este nici o îndoială că cele două teorii s-au inspirat din referatul biblic despre crearea lumii, căci în sistemele filosofice sau religioase unde nu există un astfel de referat, nu există nici creaţionism şi nici evoluţionism. Dacă aceste două teorii devin în cele din urmă contradictorii, această se datorează faptului că ambele rămân influenţate mai mult de filozofia omenească decât de Revelaţia divină. În timp ce creaţionismul reflectă mai ales influenţa pesimistă a platonismului faţă de natura sensibilă, pentru că are în vedere sfârşitul tragic al lumii, evoluţionismul manifestă încrederea optimistă a aristotelismului faţă de natura văzută, pentru că lumea poate evolua la nesfârşit către forme noi de existenţă. Ambele teorii fac abstracţie de ordinea unitară şi raţională a creaţiei în Logosul etern al Tatălui şi rămân tributare modului de gândire omenesc. Sfânta Scriptură nu terorizează lumea cu sfârşitul ei apocaliptic şi nici nu propovăduieşte o evoluţie nesfârşită a lumii, întrucât consideră că lumea este menită să treacă printr-un proces de transfigurare şi îndumnezeire datorită rolului pe care Dumnezeu 1-a încredinţat omului, în virtutea fundamentului ei spiritual pe care îl reprezintă ordinea unitară şi raţională a creaţiei în Logosul divin. Omul a fost zidit ca inel de legătură între cer şi pământ, după chipul lui Dumnezeu, ca să înainteze cu creaţia spre transfigurarea şi îndumnezeirea ei finală. *Creaţionismul şi evoluţionismul rămân profund marcate de gândirea omenească şi ignoră procesul de prefacere şi îndumnezeire al creaţiei, întemeiat pe ordinea unitară a creaţiei în Logosul divin, despre care ne vorbeşte Revelaţia dumnezeiască.*

Sfânta Scriptură consideră că lumea naturală, ca şi lumea spirituală, a fost creată şi este menţinută în existenţă de către Logosul Tatălui, Care păstrează unitatea creaţiei în Duhul lui Dumnezeu, prin ordinea universală a întregii creaţii. Această ordine raţională şi unitară a creaţiei, pe care Sfânta Scriptură o prezintă ca „tărie" sau „firmament" (Psalm 18, 1), constituie mijlocul prin care Dumnezeu intervine personal şi continuu în actul creaţiei pentru a zidi rând pe rând toate cele văzute şi nevăzute, după planul Său veşnic, iar în cele din urmă să creeze omul ca o cunună a întregii zidiri. Despre această creaţie continuă a lui Dumnezeu, care se realizează prin energiile divine ce sunt voinţa Sa[133], mărturiseşte şi părintele Staniloae atunci când spune că: „lumea s-a dezvoltat prin dirijarea exercitată de Dumnezeu asupra energiilor ei componente până când printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu (mâna lui Dumnezeu) a fost format organismul biologic în care a apărut în acelaşi timp, prin „suflarea" lui Dumnezeu, sufletul raţional al omului după chipul Creatorului său"[134]. Într-un mod asemănător se pronunţă şi venerabilii noştri profesori; N. Chiţescu, I. Todoran şi I. Petreuţă, care ne arată că expunerea biblică despre creaţie (hexaimeronul) începe de jos în sus, astfel că fiecare regn şi fiecare specie apar ca

[133] Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxim le Confesseur,* Editions du Cerf, Paris, 1996, p. 114.

[134] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.,* p. 334. Relaţia creaţiei cu Dumnezeu trebuie văzută la trei niveluri: la nivelul Logosului divin, care este Cauza raţională a creaţiei; la nivelul energiilor necreate, în care sunt date raţiunile tuturor lucrurilor, şi la nivelul energiilor create, ca expresie a legilor naturale. Prin energiile necreate Logosul etern acţionează asupra energiilor create ale lucrurilor pentru a crea în cele din urmă omul ca o cunună a creaţiei.

mijloc de existenţă şi condiţie pentru cele imediat superioare: cel anorganic pentru cel vegetal, cel vegetal pentru cel animal, iar acesta din urmă pentru om. O specie superioară le presupune pe toate cele inferioare ei. "Aceasta nu înseamnă însă că speciile inferioare ar fi cauzele producătoare ale speciilor superioare. Rolul speciilor inferioare în raport cu cele superioare, care le urmează, se reduce la acela de a fi condiţie de existenţă pentru cele din urmă, dar şi aceasta prin orânduirea voinţei dumnezeieşti. Fiecare specie îşi datorează însă existenţa ei unui act creator special al lui Dumnezeu, pe care îl săvârşeşte în legătură cu cele ce preced şi cu cele ce urmează"[135]. *Această intervenţie repetată a lui Dumnezeu în crearea lumii, care depăşeşte autonomia lumii naturale admisă de creaţionism şi de evoluţionism, este expresia creaţiei continue pe care Dumnezeu Tatăl o realizează prin Logosul Creator şi a ordinii universale a creaţiei în Duhul Sfânt, potrivit planului Său veşnic cu privire la om şi lume.*

Ordinea unitară a creaţiei în Logosul divin pune în evidenţă relaţia dintre timp şi eternitate în procesul de creaţie a lumii de către Dumnezeu, din două motive. Această ordine ne ajută să depăşim mai întâi creaţionismul, care consideră că omul şi lumea au fost create de Dumnezeu într-o clipită, pentru că priveşte creaţia şi omul din perspectiva eternităţii lui Dumnezeu, dincolo de timp[136]. Din cauza tendinţelor lui deiste, creaţionismul fuge de timp şi mişcare şi se refugiază în eternitatea lui Dumnezeu în chip platonic şi maniheic. Aceeaşi ordine ne ajută apoi să depăşim şi evoluţionismul, care ignoră eternitatea Creatorului şi închide omul şi lumea în sfera realităţii naturale, dominată de curgerea nesfârşită a timpului, fără început şi fără sfârşit definit. Din cauza înclinaţiilor lui panteiste, evoluţionismul clasic nu cunoaşte distincţia dintre timp şi eternitate şi confundă Creatorul cu creatura (Romani 1,25). Ordinea unitară a creaţiei în Logosul divin arată că omul şi lumea nu sunt închise în timp şi nu rămân în afara timpului, ci au fost create de Dumnezeu în timp ca să aspire şi să se împărtăşească de eternitatea Creatorului. Este adevărat că omul a căzut în păcat şi n-a mai urmat scopul pentru care a fost zidit de Dumnezeu, adică să înainteze împreună cu creaţia către eternitatea lui Dumnezeu. Dar păcatul nu ţine de esenţa creaţiei, cum socotesc maniheii până astăzi, ci de voinţa omului. Păcatul n-a distrus chipul lui Dumnezeu din om şi nici aspiraţia creaţiei spre mărirea fiilor lui Dumnezeu, despre care ne vorbeşte Apostolul Pavel (Romani 8, 20). Din iubire faţă de creaţia pe care a zidit-o, Logosul Tatălui Se întrupează la timp şi pătrunde în timp la plinirea vremii, ca să ne arate sensul creaţiei şi să pună temelia procesului de îndumnezeire a omului şi creaţiei, care începe potenţial pe pământ şi se va desăvârşi la a doua venire a Sa. *Creaţionismul şi evoluţionismul sunt două teorii contradictorii care contribuie la secularizarea lumii şi provoacă derută în rândul celor ce le studiază, fiindcă ignoră locul central al Logosului Creator în întreaga*

[135] N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petreuţă, *op.cit,* p. 501.
[136] Sf. Vasile cel Mare, *op.cit,* p. 77. Dacă privim lumea la nivelul voinţei lui Dumnezeu, dincolo de timp, atunci se poate spune că „lumea a luat naştere fără scurgere de timp".

creaţie, văzută şi nevăzută, şi raţionalitatea creaţiei atestată de Revelaţia divină şi de ştiinţa contemporană.

Începutul răului în creaţie

Sfânta Scriptură spune că îngerii au căzut din starea bună în care au fost creaţi, din propria lor vină. Evanghelia arată că „diavolul a fost dintru început ucigător de oameni şi întru adevăr n-a stătut, căci nu este adevăr în el" (Ioan 8, 44). Dacă diavolul n-a stat întru adevăr de la început, înseamnă că la început a fost bun şi numai după aceea a căzut, din proprie iniţiativă. Oricât de rău ar fi diavolul, el nu este principiul răului, fiindcă lumea vine de la Dumnezeu şi rămâne bună în esenţa ei. Pentru Părinţi răul nu are caracter ontologic, ci ţine de voinţa diavolului, care s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu. Unii dintre îngeri s-au îndepărtat conştient şi liber de Dumnezeu, din cauza mândriei, şi au atras asupra lor condamnarea veşnică. „Dumnezeu n-a cruţat pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în iad, ţinându-i în lanţuri spre judecată" (II Petru 2, 4; Iuda 6). Sfântul Ioan Damaschin spune că deşi diavolul n-a avut în el nici urmă de răutate, „n-a suferit luminarea şi cinstea pe care Creatorul i-a dăruit-o, ci prin voinţă liberă s-a mutat de la starea sa naturală la o stare contrară naturii lui şi s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu Care 1-a tăcut, voind să se împotrivească Lui... Mulţime nenumărată de îngeri aşezaţi sub el s-au dezlipit, i-au urmat şi au căzut împreună cu el. Astfel (demonii), cu toate că erau de aceeaşi natură cu îngerii, totuşi au devenit răi, înclinându-şi de bună voie voinţa lor de la bine la rău"[137]. Din cauza răzvrătirii lor împotriva lui Dumnezeu, Care i-a zidit din iubire, căderea îngerilor răi este iremediabilă, radicală şi definitivă. Greşeala lor este atât de mare, încât nu pot fi cruţaţi (II Petru 2, 4). Dar răul nu ţine de fiinţa creaţiei, ci de voinţa omului care se opune lui Dumnezeu. Orice altă explicaţie compromite iremediabil existenţa însăşi şi neagă libertatea şi demnitatea omului. *Explicaţia creştină a răului din libertatea de voinţă a omului este singura care nu leagă răul de esenţa realităţii create de Dumnezeu, dar care priveşte răul în mod serios, fiindcă poate produce o mare distrugere şi suferinţă.*

Lucrarea răului în lume

Dacă îngerii buni sunt aproape de Dumnezeu şi de oameni, îngerii răi sunt împotriva lui Dumnezeu şi a omului zidit după chipul Său. Diavolul urăşte mărirea lui Dumnezeu din om şi caută să-1 atragă să lupte alături de el împotriva lui Dumnezeu. A încercat să ispitească chiar şi pe Mântuitorul Hristos, când Se afla în pustiu (Matei 4, 1). Când se apropie de om, duhul cel rău este mic ca o furnică, însă creşte încet-încet şi devine ca un leu. Ca duhuri, îngerii răi se furişează atât de intim în duhul şi trupul nostru, că aproape îşi îmbină eul lor cu eul nostru,. încât ne este greu să distingem ce ţine de

[137] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.,* vol. I, p. 495.

manifestarea noastră şi ce de manifestarea lor[138]. Ca să poată pune stăpânire de om, diavolul se ascunde în chip nevăzut în înfăţişările lucrurilor sensibile şi cheamă în chip amăgitor spre fiecare din ele prin patimile pe care le aprinde în fiinţa noastră. Diavolul caută să amăgească mereu pe om, aşa cum l-a amăgit pe Adam, că ar putea deveni dumnezeu prin el însuşi, fără ajutorul lui Dumnezeu, pentru ca astfel sa cadă sub stăpânirea lui şi să fie posedat de el. El caută să facă lumea netransparentă pentru noi prin cursa infinită după bunurile materiale în care se angajează omul, spre care ispiteşte neîncetat, în detrimentul celor spirituale. Faţa diavolului este poleiala plăcerii prin care pune stăpânire peste orice suflet care se grăbeşte să preţuiască cele sensibile, care vrăjesc simţirile, în loc să contemple cele spirituale, care îngraşă mintea[139]. El aduce dezordine în viaţa noastră interioară, ca sa introducă prin noi dezordine în lume şi în creaţie, să sporească violenţa şi vrăjmăşia, în locul unităţii şi al păcii. Din mândrie, diavolul îndeamnă omul să nu accepte lumea aşa cum a fost creată de Dumnezeu, ci s-o prefacă după propria lui voie. Diavolul ştie de la bun început curii să exploateze orgoliul omului, care se află la rădăcina păcatelor, aşa cum a procedat cu Adam, amăgindu-l că poate deveni dumnezeu prin el însuşi. *Prin păcatul autodeificării, atât de specific omului secularizat, îngerii răi, din mândrie şi vrăjmăşie faţă de Dumnezeu, caută să distrugă omul, şi prin om, creaţia.*

Dumnezeu a făcut din această luptă a diavolului împotriva noastră un mijloc de a ne întări în bine cu ajutorul harului Său. „Deci diavolul a devenit luptător împotriva noastră, pentru căderea noastră produsă prin ispita lui de odinioară, spune Sfântul Vasile cel Mare. Dar Domnul ne-a dat prilejul şi putinţa luptei noastre împotriva lui, ca prin ascultare să i ne împotrivim şi să ne încununăm prin biruinţa împotriva vrăjmaşului. Bine ar fi fost să nu devină diavol, ci să rămână în treapta în care a fost aşezat de la început de către Căpetenia treptelor! Dar o dată ce s-a făcut apostat, duşman al lui Dumnezeu şi duşman al oamenilor celor creaţi după chipul lui Dumnezeu (căci de aceea este duşman al omului, fiindcă este duşman al lui Dumnezeu şi ne urăşte pe noi ca făpturi ale Stăpânului, ca asemănări ale lui Dumnezeu), Cel ce conduce prin providenţă cele omeneşti s-a folosit de răutatea Satanei spre exercitarea sufletelor noastre, precum un medic se foloseşte de veninul viperei pentru pregătirea leacului tămăduitor"[140]. Lupta acesta omul n-o poate duce singur, ci puterea şi biruinţa vin de la Trupul lui Hristos cel curat şi izvor al puterii de curăţie. Hristos ne-a arătat că răul nu este legat în mod fatal de trup şi de lume şi a restabilit puterea voinţei umane de a ţine trupul nestăpânit de sensibilitatea lumii. Dacă răul ar fi fost legat de trup şi lume în mod fiinţial, întruparea Fiului lui Dumnezeu nu ar fi avut nici un rost. Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat tocmai ca prin Trupul Lui să strice puterea diavolului. Cu ajutorul lui Hristos putem lupta împotriva diavolului, ca să nu materializăm spiritul, ci să spiritualizăm materia prin puterea harului necreat. *Dacă omul*

[138] *Ibidem,* p. 462.
[139] *Ibidem,* p. 463.
[140] *Ibidem,* p. 460.

se poate elibera de sub puterea diavolului, în schimb diavolul rămâne pentru totdeauna prizonierul propriei sale răutăţi.

ANTROPOLOGIA CREŞTINĂ

Crearea omului şi chipul lui Dumnezeu din om

După învăţătura Bisericii noastre omul a fost creat de Dumnezeu într-un mod aparte faţă de celelalte făpturi. Dacă celelalte făpturi au fost create prin cuvânt, omul a fost creat printr-o intervenţie specială a lui Dumnezeu, atât cât priveşte trupul, cât şi sufletul. „Atunci, luând Domnul Dumnezeu ţărână din pământ, a făcut pe om şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă şi s-a făcut omul fiinţă vie" (Facerea 2, 7). Cât priveşte trupul, omul a fost zidit de Dumnezeu din ţărână, iar cât priveşte sufletul, a fost zidit „după chipul Său" (Facerea 1,26). Cu toate că omul este alcătuit din trup şi suflet, totuşi el rămâne unitar cât priveşte fiinţa sa psiho-fizică. Este adevărat că Dumnezeu a creat trupul omului din ţărână şi i-a suflat duh de viaţă, dar aceasta nu înseamnă că Dumnezeu a făcut mai întâi trupul şi apoi sufletul. Cartea Facerii nu spune că Dumnezeu a alcătuit mai întâi trupul şi apoi a suflat suflare de viaţă în nările lui, ci că, luând ţărână din pământ, a suflat în nările lui, concomitent, suflare de viaţă. Nu se menţionează nici o succesiune temporală în crearea trupului şi a sufletului lui Adam[141]. Aceasta vrea să arate că omul este o fiinţă unitară, în care chipul lui Dumnezeu nu se rezumă doar la suflet, ci cuprinde şi trupul. „Numele de om nu se aplică sufletului sau trupului în mod separat, spune Sfântul Grigore Palama, ci la amândouă, căci împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu"[142]. Sufletul nu se confundă cu trupul, iar trupul nu constituie o realitate separată de suflet, fiindcă trupul dispune de o raţionalitate plasticizată care rămâne ancorată în realitatea spirituală şi unitară a chipului lui Dumnezeu din om. *Constituţia omului are caracter dihotomic, fiind alcătuit de Dumnezeu din trup şi suflet, dar această dihotomie îşi găseşte unitatea în chipul lui Dumnezeu, care îmbrăţişează atât sufletul, cât şi trupul.*

Sfânta Scriptură face distincţie între chipul lui Dumnezeu din om şi asemănarea omului cu Dumnezeu. După ce Dumnezeu arată intenţia Sa de a zidi pe om după chipul şi asemănarea Sa (Facerea 1, 26), îl zideşte în realitate numai după chipul Său (Facerea 1, 27), fiindcă asemănarea cu Dumnezeu trebuie să o dobândească prin efortul lui spiritual şi moral. „Suntem după chip prin creaţie, iar după asemănare prin noi înşine, prin voinţa noastră liberă", spune Sfanţul Grigorie de Nyssa. „A fi după chipul lui Dumnezeu ne aparţine prin creaţia noastră primă, dar a ne face după asemănarea lui Dumnezeu depinde de voinţa noastră... Dându-ne această posibilitate, Dumnezeu ne-a făcut pe noi înşine lucrătorii asemănării noastre cu El, spre a ne dărui răsplata pentru activitatea noastră şi pentru a ne deosebi de picturile lipsite de viaţă ieşite din mâna artistului"[143]. „Chipul este asemănarea în potentă, iar asemănarea este chipul în actualitate", spune Sfântul Vasile cel

[141] *Ibidem,* p. 388.
[142] *Ibidem,* p. 388.
[143] N.Chiţescu, I.Todoran, I.Petreuţă, *op.cit.,* p. 520.

Mare[144]. Această creştere spirituală a omului era necesară pentru ca omul să nu cadă sub stăpânirea naturii, ci să rămână adevăratul ei stăpân datorită harului divin pe care 1-a primit în actul creaţiei sale, prin suflarea lui Dumnezeu. Prin chipul lui Dumnezeu din fiinţa sa, care este chipul Treimii, omul a fost creat pentru o viaţă de comuniune, şi nu pentru autonomie sau robie faţă de lume. Adam şi Hristos sunt tipuri pentru alegerea celor două alternative ale raportului omului cu natura: robirea spiritului de către fructul dulce al părţii sensibile a naturii, sau stăpânirea ei prin spirit, desigur nu fără efortul renunţării la dulceţile ei şi al primirii durerilor crucii. Numai prin aceasta bi-ruieşte spiritul asupra părţii sensibile a naturii şi o transfigurează până la înviere[145]. *În calitatea sa de chip al lui Dumnezeu în Treime, omul n-afost creat să pângărească natura, sau să devină robul naturii, ci să trăiască în comuniune cu Dumnezeu şi cu întreaga creaţie prin puterea harului divin.*

Originea neamului omenesc

Pe temeiul Revelaţiei divine, Biserica învaţă că întreg neamul omenesc provine din unica pereche a primilor oameni, Adam şi Eva, creaţi nemijlocit de Dumnezeu. După ce vorbeşte despre crearea lui Adam, Cartea Facerii spune că: „Domnul Dumnezeu a adus asupra lui Adam somn greu; şi dacă a adormit, a luat una din coastele lui şi a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a facut-o Domnul Dumnezeu femeie şi a adus-o la Adam" (Facerea 2, 21). Faptul că Dumnezeu a creat mai întâi pe Adam şi apoi pe Eva din coasta lui scoate în evidenţă că la originea întregului neam omenesc se găseşte un singur strămoş, iar faptul că din Adam şi Eva „a răsărit tot neamul omenesc" (Tobit 8, 6) arată că Eva este „maica tuturor celor vii" (Facerea 3, 20), din care s-au născut şi provin toţi oamenii. Revelaţia divină ne arată astfel că Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată faţa pământului" (Fapte 17, 26). Este adevărat că există şi teoria poligenezei, care aşază ia originea neamului omenesc mai multe perechi de oameni, ipărute în diferite părţi ale lumii[146]. Dar nu trebuie să uităm că Dumnezeul creştin este totodată Dumnezeul unităţii şi al diversităţii treimice, Care afirmă atât diversitatea neamurilor, cât şi unitatea lor. Nu trebuie să renunţăm nici la unitate şi nici la diversitate, fiindcă experienţa ne arată că omul rămâne pretutindeni acelaşi din punct de vedere fiinţial *(logos),* dar se diversifică din punct de vedere personal *(tropos),* atât prin actul creator al lui Dumnezeu, Care conferă oamenilor şi popoarelor o identitate specifică, cât şi prin condiţiile naturale, atât de diferite, ale existenţei lor geografice. *Concepţia creştină despre originea neamului omenesc are caracter monogenist.*

[144] *Ibidem,* p. 519.
[145] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 360.
[146] N.Chiţescu, I.Todoran, I.Petreuţă, *op.cit.,* p. 512.

Originea sufletului

Urmaşii protopărinţilor neamului omenesc se nasc pe cale naturală, potrivit binecuvântării divine, ca să crească şi să se înmulţească peste tot pământul. Naşterea naturală a omului nu exclude însă lucrarea lui Dumnezeu din fiinţa lui, fiindcă şi în acest caz Dumnezeu este Cel ce dă identitate personală fiecărui om. Cu privire la originea trupului n-a existat vreo îndoială, în schimb, cu privire la suflet au apărut trei teorii, care sunt de mare actualitate şi astăzi, când se vorbeşte de clonare. Este vorba de teoria preexistentei sufletului, a transplantării sufletului şi a creării sufletului de Dumnezeu. Prima dintre aceste teorii, promovata de Origen, pretindea că sufletele au fost create toate deodată şi apoi aşezate în trup spre pedeapsă[147]. Această teorie, inspirată din platonism şi maniheism, intră în conflict cu Sfânta Scriptură, care spune că Dumnezeu a creat sufletul o dată cu trupul. A doua teorie, cunoscută sub numele de traducianism, susţine că sufletele copiilor provin din sufletele părinţilor[148]. Pe această cale se pot explica asemănările psihice dintre părinţi şi copii, dar nu se poate explica identitatea personală a copilului, diferită de cea a părinţilor. Cea de a treia teorie, cunoscută sub numele de creaţionism, explică diferenţa de identitate personală dintre copii şi părinţi ca fiind o identitate nouă, creată de Dumnezeu, dar nu poate explica asemănările psihice dintre părinţi şi copii şi nici transmiterea păcatului strămoşesc. Cu toate că Biserica nu s-a pronunţat în această problemă, se admite îndeobşte că Dumnezeu creează sufletul copilului, dar nu din nimic, ci din sufletul părinţilor. Pe această cale se explică atât identitatea personală a copiilor, diferiţi de părinţi, cât şi asemănările existente între ei, după cum se explică şi transmiterea păcatului strămoşesc. Astăzi omul poate recurge la ingineria genetică pentru a clona o fiinţa din altă fiinţă, dar clonele nu sunt decât copii ale originalului, lipsite de identitate personală. Ca şi în teoria traducianistă, procedeul genetic al clonării face abstracţie de intervenţia creatoare a lui Dumnezeu, Care poate conferi omului identitate personală netransmisibilă. Originea omului şi a neamului omenesc nu se poate explica numai pe cale naturală. *Taina omului este taina persoanei, care îşi are temeiul ultim în lumea mai presus de fire a Sfintei Treimi, fiindcă a fost creat după chipul lui Dumnezeu.*

[147] *Ibidem, p.* 512.
[148] *Ibidem*.

Menirea omului

Constituţia dihotomică a omului şi caracterul unitar al chipului lui Dumnezeu din om sunt puse la îndoială de cei care invocă în sprijinul trihotomismului anumite afirmaţii pauline în care se face amintire de trup, suflet şi spirit (I Corinteni 2, 14-15; 15, 45; Galateni 5, 17). Dar acest „spirit" nu este un al treilea element constitutiv al omului, în sens trihotomist, cum se susţine din vremea lui Apolinarie, ci constituie partea superioară şi înţelegătoare a sufletului omenesc, pe care Părinţii o definesc ca „nous" (minte) şi prin care omul cunoaşte pe Dumnezeu. Această „minte" cunoscătoare, care ţine de suflet, nu este niciodată separată de „inima" simţitoare, care ţine de trup, fiindcă cunoaşterea adevărată a lui Dumnezeu se bazează pe întâlnirea dintre minte şi inimă, întâlnire care contribuie la desăvârşirea spirituală şi morală a omului întreg. Sfântul Grigore Palama spune că rostul spiritualităţii creştine nu este cel de a omorî partea pasională a omului, adică trupul, ci de a o muta de la rău la bine[149], fiindcă cunoaşterea lui Dumnezeu nu are caracter gnostic, ci caracter duhovnicesc, care implică rugăciunea minţii, dar şi asceza trupului. După cum spun Sfinţii Părinţii constituţia dihotomică a omului cât priveşte cunoaşterea lui Dumnezeu rezultă din porunca pe care Dumnezeu a dat-o omului de a-şi transfigura trupul şi de a deveni Dumnezeu[150]. Prin trupul şi prin sufletul său, în care se oglindeşte chipul lui Dumnezeu, omul este atât micro-cosmos cât şi micro-theos, menit să ridice creaţia la comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi, prin puterea harului necreat. Constituţia dihotomică a omului are o importanţă considerabilă pentru menirea dată omului de Creatorul Său. *Prin constituţia lui dihotomică, omul are rolul unui inel de legătură între lume şi Dumnezeu, chemat să înainteze împreună cu creaţia spre cerul şi pământul nou şi transfigurat ale împărăţiei lui Dumnezeu.*

Starea primordială

Dumnezeu l-a zidit pe om după chipul Său şi l-a înzestrat cu toate calităţile necesare pentru a transfigura creaţia şi a o transforma în Paradisul nemuririi. În primul rând, puterea de cunoaştere a omului era luminată şi clară, sănătoasă şi fără prejudecăţi netulburată şi liberă de rătăciri. Acest lucru rezultă din acele textele biblice care ne arată că Adam vorbea cu Dumnezeu în rai, că a cunoscut modul în care Eva a fost adusă la existenţă din coasta sa (Facerea 2, 23) şi a dat animalelor nume potrivit cu natura lor, fără ca Dumnezeu să intervină (Facerea 2, 19-20). „Oare nu era plin de înţelepciune şi ştiinţă acela care a putut da nume cuvenite animalelor, păsărilor şi fiarelor sălbatice, potrivit firii şi obişnuinţelor fiecăruia?", se întreabă Sfântul Ioan Gură de Aur[151]. Prin analiza comportării făpturilor şi prin numele potrivit pe care l-a dat acestora se

[149] Sf. Grigore Palama, *Cuvânt către isihaşti,* Ed. Hristou, voi. I, p. 526.
[150] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.,* p. 397.
[151] N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petreuţă, *op.cit.,* p. 521.

dovedeşte că bazele ştiinţei au fost puse de om în paradis, însă tehnica avea s-o descopere numai după căderea în păcat. În al doilea rând, sub aspect moral, omul dispunea de voinţă curată şi dreaptă, supusă raţiunii lui şi voii lui Dumnezeu. Ispitele şi pasiunile nu tulburau fiinţa lui, iar voinţa era înclinată spre bine, fără lupta lăuntrică dintre trup şi suflet. Această stare este exprimată de Sfânta Scriptură când spune că: „Adam şi femeia lui erau amândoi goi şi nu se ruşinau" (Facerea 2, 25). Fericitul Augustin arată că primii oameni nu se ruşinau fiindcă „nici o pofta nu mişcase încă simţirea lor împotriva voinţei"[152], iar Sfântul Vasile cel Mare adaugă: „nu se ruşinau de goliciunea lor pentru că Dumnezeu i-a înzestrat cu veşmânt de lumină prin suflarea Sa de viaţă"[153]. În al treilea rând, primii oameni trăiau în armonie cu natura. Natura şi vietăţile nu se opuneau stăpânirii omului, iar munca era o exercitare mai curând plăcută, spre întărirea puterilor lui fizice şi spirituale. Lăcomia sa au întina şi nu înjosea natura, fiindcă dincolo de natură îl vedea pe Dumnezeu. Departe de orice autonomie a lumii, naturalul şi supranaturalul nu formau două niveluri separate ale vieţii şi realităţii, ci erau îmbinate într-o singură ordine a creaţiei, care permitea protopărinţilor să ducă o viaţă clară, bună şi dreaptă. *Starea primordială a omului se caracterizează prin armonia lui cu Dumnezeu, cu sine şi cu natura înconjurătoare.* Această stare de armonie a primilor oameni avea numai caracter incipient sau potenţial, întrucât ei aveau menirea de a o desăvârşi prin stăruinţa în bine şi împlinirea voii lui Dumnezeu şi prin libertate de voinţă, aşa cum am văzut mai sus. Adam nu poate fi înălţat peste măsură, ca şi cum ar fi posedat toată înţelepciunea şi ştiinţa. Omul dintâi era perfect în sensul că avea totul sufleteşte şi trupeşte, pentru îndeplinirea menirii sale. Dar nu cunoştea totul, căci nu avea cunoştinţa binelui şi răului, iar curăţia nu era sfinţenie şi dreptate deplină, fiindcă virtuţile implică formare şi întărire prin exerciţiu şi încercare. Dumnezeu i-a dai poruncă să nu guste din pomul cunoştinţei binelui şi răului, ci numai din pomul vieţii, ca să-şi exercite voinţa şi să sporească în virtute. El nu poseda o perfecţiune intelectuală şi morală absolută şi nici nu era o personalitate morală definitiv cristalizată. El era conştient şi liber, iar în conştiinţă şi libertate avea tendinţa spre cele bune. Avea nevinovăţia celui ce nu gustase păcatul, dar nu cea câştigată prin respingerea ispitelor. Sfântul Ioan Damaschin spune că: „Era fără de păcat în fire şi liber ca voinţă, dar fără de păcat nu ca inaccesibil păcatului, ci ca unul ce n-o avea în fire pornirea spre păcătuire, ci avea această putinţă în libertatea de alegere. Avea libertatea să stăruie şi să progreseze în bine, ajutat de harul dumnezeiesc, dar în acelaşi timp putea să se abată de la bine la rău. Dumnezeu a îngăduit aceasta de dragul libertăţii, căci ceea ce se face cu sila nu este virtute"[154]. Exista posibilitatea morţii, dar devenea imposibilă prin păstrarea comuniunii primilor oameni cu Dumnezeu. Sau cum spune Sfântul Atanasie cel Mare: „Ei erau de o natură coruptibilă, dar prin harul participării la Cuvântul ar fi putut scăpa de condiţia

[152] Ibidem, p. 521.
[153] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia IX*, PSB, vol. 17, EIBMO, Bucureşti, 1986, p. 446.
[154] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.,* p. 412.

naturii lor dacă ar fi rămas buni"[155]. Pomul vieţii aşezat în centrul raiului oferea posibilitatea nemuririi. „Trebuie să te hrăneşti din Dumnezeu pentru a atinge în mod liber îndumnezeirea"[156]. Starea primordială a primilor oameni avea caracter ambivalent. *Astfel, Adam şi Eva erau muritori după fire, dar puteau deveni nemuritori prin har.*

[155] *Ibidem,* p. 413.
[156] *Ibidem*.

Căderea în păcat

Protopărinţii neamului omenesc n-au rămas în starea lor primordială de comuniune cu Dumnezeu, ci, călcând voia Lui, au căzut în păcat (Facerea 3, 1-6), pierzând fericirea de care s-au bucurat în Paradis, atât pentru ei, cât şi pentru urmaşii lor. Starea aceasta de reală păcătoşenie a firii umane căzute în care se naşte fiecare om, ca urmaş natural al lui Adam, se numeşte păcat strămoşesc sau păcat originar. Realitatea şi universalitatea păcatului strămoşesc în întreaga omenire are mare importanţă pentru creştinism, fiindcă constituie premisa fundamentală a mântuirii omului şi creaţiei în Hristos, în conformitate cu planul veşnic al luii Dumnezeu. Căderea omului în păcat poate fi privită sub trei aspecte.

Lucrarea diavolului

Satana urăşte mărirea lui Dumnezeu oriunde ar putea ea să se arate. Urând pe Dumnezeu, Satana urăşte şi pe om, fiindcă este zidit după chipul lui Dumnezeu. El ar voi ca omul să nu mai aibă nici o legătură cu Dumnezeu şi caută să-l atragă într-o alianţă cu el împotriva lui Dumnezeu. Scopul lui este de a îndemna omul să calce toate legile dumnezeieşti pentru a introduce dezordinea în creaţie şi pentru a o submina prin aceasta[157]. Sfântul Vasile cel Mare, descriind lupta pe care Satana o duce împotriva omului, spune: „De unde provine deci războiul lui împotriva noastră ? De acolo că, fiind vasul întregii răutăţi, el a primit şi boala pizmei şi invidiat cinstirea noastră. Căci nu a suportat viaţa noastră fără supărări în rai. De aceea, amăgind prin vicleşuguri pe om şi dorinţa acestuia de a se asemăna cu Dumnezeu şi folosindu-se de ea spre înşelarea lui, i-a arătat pomul şi i-a făgăduit că va deveni asemenea cu Dumnezeu prin mâncarea din pomul acela. Nu a fost creat ca duşman al nostru, ci a devenit duşmanul nostru din pizmă. Căci văzându-se pe sine aruncat dintre îngeri, n-a suportat să-l vadă pe cel pământesc înălţându-se la treapta îngerilor prin înaintare". „Căci nimic nu-i atât de dulce duhurilor vrăjmaşe decât să rostogolească pe omul invidiat, cinstit cu chipul dumnezeiesc, până la o stare de batjocură"[158], încât să se închine la ceea ce este inferior lui şi să se mândrească cu perversiunea, ca stricăciunea şi cu moartea. Diavolul a căzut din proprie iniţiativa şi de aceea nu mai este pentru el speranţă de mântuire. *Omul a căzut din ispita diavolului şi de aceea Dumnezeu s-a milostivit de el, voind să-l mântuiască în Iisus Hristos.*

[157] *Ibidem,* p. 459.
[158] *Ibidem,* p. 459.

Pomul cunoştinţei binelui şi răului

Cei doi pomi din Rai, pomul vieţii şi pomul cunoştinţei binelui şi răului, desemnează una şi aceeaşi lume, dar din puncte de vedere diferite. Pentru mintea înduhovnicită, lumea este pomul vieţii care ne pune în legătură cu Dumnezeu. Pentru o simţire despărţită de mintea înduhovnicită, lumea este pomul cunoştinţei binelui şi răului, care desparte pe om de Dumnezeu. Sf. Grigorie de Nyssa vede pomul cunoştinţei mai ales sub aspectul sensibil al lumii, sesizat exclusiv prin simţirea omului. Aspect sensibil al lucrurilor capătă astfel caracterul de pom al binelui a răului, amestecat, prin întâlnirea simţirii omului, cu aspectul sensibil al lucrurilor, prin lucrarea Satanei, care ia chipul şarpelui - ca unul ce se târăşte şi rămâne lipit de cele pământeşti -, dar care ascunde răul pe care îl reprezintă alipirea de cele trecătoare, supuse stricăciunii şi morţii, sub aparenţa binelui. „Deci e amestecat fructul acela, având ca avocat al său pe şarpe, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, poate pentru motivul că nu se arată gol de sine, după natura sa... Culoarea frumoasă a argintului pare bună iubitorului de argint, dar iubirea de arginţi devine rădăcina tuturor relelor... Aşa e cu toate păcatele... Nu e nici absolut rău, deoarece se învăluie în floarea binelui, nici pur bine, deoarece sub el se ascunde răul... De aceea, arătând şarpele fructul rău al păcatului, nu a arătat vederii răul în natura ce o avea, căci nu s-ar fi lăsat omul ispitit de răul vădit. Ci înfrumuseţându-l la arătare cu o vedere atrăgătoare şi vrăjind gustul cu o plăcere pentru simţire, i s-a părut femeii vrednic de primit şi luând a mâncat. Iar mâncarea a devenit moarte pentru oameni"[159]. Dar tocmai pentru faptul ca răul nu este nici pur rău, nici binele pur bine, păcatul lui Adam nu a adus numai moartea, ci şi sentimentul goliciunii şi căinţa primilor oameni. *Pomul cunoştinţei binelui şi răului constituie mijlocul prin care diavolul atrage omul la rău sub aparenţa binelui.*

În fine, mai trebuie arătat că păcatul lui Adam nu este numai rezultatul lucrării diavolului, care ascunde răul sub o aparenţă de bine, ca să-l înşele, ci se datorează şi libertăţii de voinţă a lui Adam. Ispita spre păcat îi vine omului din afară, de la diavol, dar el cade totuşi liber. Din porunca divină, Adam avea datoria să reziste ispitei, căci n-a fost constrâns, ci a căzut în păcat prin propria lui voinţă. Baza întregii măreţii a chipului dumnezeiesc din om constă în libertatea lui. Dacă Adam nu avea putinţa să renunţe la ea în mod liber, nu i s-ar fi cerut să şi-o afirme prin stăpânirea pe care o avea asupra naturii. Întrucât nu a urmat această poruncă, omul a renunţat la libertate. În libertatea lui a fost implicată şi putinţa căderii sau putinţa de a-şi afirma libertatea renunţând în acelaşi timp la ea. Paradoxul libertăţii constă în faptul că omul a renunţat la libertate, prin propria lui liberate, din cauza trufiei[160]. Diavolul îndeamnă, dar nu poate constrânge. Fără dorinţa de mărire şi independenţă faţă de Dumnezeu omul n-ar fi căzut, cu toată uneltirea diavolului. Dimpotrivă, s-ar fi întărit în sfinţenie. Păcatul primilor oameni, ca şi al tuturor

[159] Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio,* PG 44, col. 200.
[160] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.,* p. 413.

oamenilor, este neascultarea şi nesupunerea, neîncrederea şi nerecunoştinţa izvorâte din mândrie. Stăpânit de mândrie, omul doreşte să ajungă la perfecţiune prin el însuşi şi cu mijloace proprii, fără ajutorul lui Dumnezeu. "Începutul păcatului este trufia", spune Scriptura (Isus Sirah 10, 13). „Primul om a căzut în păcat prin mândrie, dorind a fi ca Dumnezeu", adaugă Sfântul Ioan Gură de Aur, iar Sfântul Ioan Damaschin precizează: „Diavolul invidios şi urâtor de bine nu suferea, el, care a căzut din cauza mândriei, să dobândim cele de sus. Pentru aceea mincinosul momeşte pe nefericitul Adam cu nădejdea dumnezeirii şi, după ce îl urcă la aceeaşi înălţime, îl pogoară în aceeaşi prăpastie a căderii"[161]. *Păcatul lui Adam constă în faptul că a voit să devină „ dumnezeu " fără Dumnezeu, din mândrie, prin propria lui libertăţi de voinţă.*

Urmările căderii în păcat

„Consecinţele păcatului originar se văd, în primul rând, în pierderea nevinovăţiei, dreptăţii şi sfinţeniei originare, prin care omul era în comuniune cu Dumnezeu. Prin pierderea dreptăţii originare S-a alterat chipul lui Dumnezeu din om, astfel ca lumina minţii scade atât de mult, încât omul ajunge să îşi închipuie că se poate ascunde într-un tufiş de la faţa lui Dumnezeu, Care este omniprezent şi atotvăzător, şi că aruncarea vinii asupra femeii şi şarpelui şi chiar asupra lui Dumnezeu ar putea constitui o îndreptăţire pentru păcatul săvârşit. Inima îşi pierde curăţia originară, iar în locul încrederii filiale în Dumnezeu, al nădejdii în bunătatea Lui şi al iubirii faţă de El se arată doar frica de rob şi ruşinea. Voinţa, deşi liberă, cade în robia poftelor trupului, a concupiscenţei şi înclină adesea mai mult spre rău decât spre bine, pentru că „omul a schimbat dragostea faţă de Dumnezeu în dragoste faţă de materie", cum spune Sfântul Ioan Damaschin[162]. Prin slăbirea chipului lui Dumnezeu din om s-a nimicit armonia dintre trup şi suflet, iar omul a cunoscut stricăciunea lăuntrică, provocată de boli şi suferinţe, şi a devenit muritor. „Plata păcatului este moartea" (Romani 6, 23). Mai mult chiar, prin păcat şi întunecarea chipului lui Dumnezeu din el, s-au modificat şi condiţiile externe de viaţă ale omului. Adam şi Eva au fost alungaţi din Eden, animalele au încetat să mai asculte de om, iar pământul a fost blestemat să producă spini şi pălămidă. Omul a pierdut veşmântul de lumină primit de la Dumnezeu la crearea sa şi a fost silit să lucreze pământul şi să-şi câştige existenţa cu sudoarea frunţii lui, fiindcă şi-a pierdut puterea spirituală, pe care, ca să poată supravieţui, a înlocuit-o cu tehnica. Cu toate că poate fi îndreptată împotriva omului şi a creaţiei, totuşi tehnica, care apare după căderea omului în păcat, constituie un mijloc de supravieţuire pe pământ şi de gospodărire a lumii[163]. Ea constituie şi o dovadă a faptului

[161] J N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petreuţa, *op.cit.,* p. 540.
[162] *Ibidem,* p. 542.
[163] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi tehnică,* în „Ortodoxie şi contemporaneitate, Ed. Diogene, Bucureşti, 1994, p. 158.

că păcatul n-a distrus chipul lui Dumnezeu din om, de vreme ce omul a putut să inventeze tehnica. Aceasta cu atât mai mult cu cât Adam a continuat să vorbească cu Dumnezeu şi după căderea în păcat şi s-a căit pentru păcatul săvârşit. *Biserica Ortodoxă consideră că păcatul strămoşesc n-a desfiinţat chipul lui Dumnezeu din om, dar nu l-a lăsat aşa cum era, ci doar l-a alterat, fiindcă Adam mai poate vorbi cu Dumnezeu chiar şi după căderea lui în păcat.*

Caracterul universal al păcatului strămoşesc

Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie învaţă clar realitatea universală a păcatului strămoşesc. Dacă Vechiul Testament spune că: „Nimeni nu este lipsit de păcat" (Iov 14, 49; Ps. 50, 5), Noul Testament arată în mod concludent că: „Printr-un om a intrat păcatul în lume, şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toţi oamenii, pentru că în acela toţi au păcătuit" (Romani 5, 22). Omul prin care a intrat păcatul în lume şi în care au păcătuit toţi este Adam. Acela este cauza păcătoşeniei universale şi a stricăciunii generale a naturii omeneşti. Păcatul lui Adam a adus moartea şi pentru cei care nu păcătuiseră personal. „Şi precum în Adam toţi mor, aşa în Hristos toţi vor învia" (I Corinteni 15, 22). Moartea este consecinţa păcatului, dar nu a păcatelor personale, căci ea domneşte şi peste copii, ci a păcatului strămoşesc, transmis tuturor urmaşilor naturali a lui Adam (Romani 5, 14 şi 17). În nici un fel nu trebuie să considerăm moartea ca o pedeapsă dată de Dumnezeu lui Adam, fiindcă Dumnezeu lucrează din iubire, ca să ne aducă la căinţă şi mântuire, iar nu ca să se răzbune împotriva omului. Din iubire Dumnezeu a schimbat rostul morţii, prefacând-o în mijloc de tămăduire. „îngăduind ca omul să fie îmbrăcat în viaţa biologică - tunicile de piele, ca rod al păcatului, a întors moartea, la fel rod al păcatului, împotriva vieţii biologice. Şi aşa, prin moarte este omorât nu omul, ci corupţia care îl învăluie. Moartea naturală distruge „închisoarea vieţii în stricăciune"... Iubitorul de oameni Dumnezeu, îngăduind moartea, o întoarce împotriva stricăciunii şi cauzei ei, păcatul"[164]. Moartea e îngăduită de Dumnezeu ca „răul sa nu fie fără de sfârşit", iar durerea ţine în om trează dorinţa izbăvirii lui. Acesta este înţelesul cuvintelor Apostolului Pavel, că făptura suspină, dorind să fie eliberată de sub robia stricăciunii, pentru ca să ajungă la mărirea fiilor lui Dumnezeu (Romani 8, 20-22). *În pofida păcatului, Dumnezeu păstrează în creaţie aspiraţia ei spre izbăvirea din moarte şi stricăciune, fiindcă creaţia nu este autonomă, ci are constituţie teonomă.*

[164] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 487.

Transmiterea păcatului strămoşesc

Păcatul nu este doar călcarea exterioară a Legii, ci are şi consecinţe interioare asupra fiinţei primilor oameni, care a fost afectată şi slăbită de păcat. Această stare de slăbiciune ontologică, sau de păcătoşenie se transmite tuturor urmaşilor naturali ai lui Adam până la sfârşitul veacurilor. Noi nu ne însuşim păcatul lui Adam ca atare, fiindcă acesta rămâne actul lui personal, ci numai urmările păcatului strămoşesc din fiinţa primilor oameni, concretizate în dispoziţia păcătoasă din fiinţa noastră. Scriptura spune, pe de o parte, că „fiul nu va purta nedreptatea tatălui" (Iezechiel 18, 20), iar pe de altă parte, că „răsplata păcatelor părinţilor, în fii şi nepoţi" (Exod 18, 20). Aceste citate biblice vor să arate că fiul nu poate fi considerat răspunzător pentru fapta părinţilor, dar copii rămân răspunzători înaintea lui Dumnezeu pentru dispoziţia păcătoasă moştenită de la înaintaşii lor. Desigur, Dumnezeu nu ne impută vina directă pentru fapta personală a lui Adam, dar ne impută vina indirectă pentru dispoziţia păcătoasă pe care am primit-o de la acesta. Urmaşii au păcatul strămoşesc prin moştenire, fără să-1 fi săvârşit însă personal. Sunt unii care cred că e de neînţeles cum Dumnezeu, Care este drept, consideră vinovaţi pe cei care moştenesc relele rezultate de pe urma păcatului lui Adam, făcând abstracţie de libertatea de voinţa a omului[165]. Fără pretenţia de a elucida această problemă, care rămâne o taină de nepătruns, trebuie să avem în vedere însă unitatea de fiinţă a neamului omenesc care se trage din Adam. Această unitate este clar demonstrată în cartea Facerii prin fap-tul că se arată că Eva a fost creată din fiinţa lui Adam. Însă această unitate de natură a neamului omenesc, în virtutea căreia suntem făcuţi responsabili înaintea lui Dumnezeu pentru dispoziţia păcătoasă pe care am moştenit-o de la strămoşul nostru Adam, fără voia noastră, constituie totodată baza în virtutea căreia Mântuitorul Hristos a eliberat tot neamul omenesc de sub osânda păcatului strămoşesc tot fără voia noastră. Această unitate a neamului omenesc este atât de importantă pentru înţelegerea mântuirii realizate în Hristos, încât Apostolul Pavel îi dă expresie în cuvinte clare şi profunde: Căci în Hristos „nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este nici rob, nici liber, nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că voi toţi sunteţi una în Hristos Iisus" (Galateni 3, 28). Hristos restaurează în El unitatea de fire a neamului omenesc potrivit unităţii mai presus de fire a Sfintei Treimi. *Unitatea naturii umane constituie atât baza transmiterii păcatului strămoşesc, cât şi temelia mântuirii potenţiale a tuturor oamenilor în Iisus Hristos, Domnul nostru.*

[165] N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petreuţă, *op.cit,* p. 550.

Providenţa divină

Dumnezeu n-a lăsat lumea în părăsire după ce a creat-o, ci poartă grijă de ea, ca să nu se întoarcă în neantul din care a fost adusă, şi o sprijină, ca să-şi atingă scopul pentru care a fost creată. Providenţa pe care Dumnezeu o manifestă faţă de creaţie, prin ordinea ei interioară, are trei aspecte principale. Prin lucrarea Sa proniatoare Dumnezeu poartă de grijă omului şi lumii create de El, ca să poată exista ca atare. Mântuitorul ne arată ca Dumnezeu poartă de grijă păsărilor cerului şi crinilor câmpului (Matei 6, 26). Iar Apostolul Pavel spune: „în El avem viaţă, în El ne mişcăm şi suntem" (Fapte 17, 28). Prin lucrarea Sa de conservare, Dumnezeu păstrează identitatea neschimbată a fiecărui lucru, a fiecărei specii sau a fiecărui regn, ca şi a întregii creaţii, fiindcă este rezultatul lucrării Creatorului, Care rămâne neschimbabil în fiinţa Sa. Cu toate că omul trece prin faze diferite ale dezvoltării lui psiho-fizice *(tropos),* totuşi de la început şi până la sfârşit îşi păstrează neschimbată identitatea lui personală *(logos).* Tot astfel şi creaţia, cu toate că va trece printr-o transfigurare radicală, de la lumea noastră naturală la lumea spirituală a împărăţiei lui Dumnezeu, totuşi lumea actuală naturală îşi păstrează identitatea cu lumea viitoare deplin pnevmatizată. "Stabilitatea lui Dumnezeu este în acelaşi timp mişcare, dar nu o mişcare de la un lucru finit la altul finit, ci o mişcare stabilă în existenţă prin înnoirea infinităţii divine în care vom avea totul"[166]. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că *Pronia divină este un mare semn de putere, fiindcă ţine în existenţă ceea ce tinde spre inexistenţă şi dispersiune*[167].

Al doilea aspect al providenţei divine este conlucrarea lui Dumnezeu cu întreg universul şi cu fiecare parte a lui, ca să-şi poată atinge scopul lor. Dumnezeu nu intervine în creaţie în mod determinist, pentru a suprima identitatea şi constituţia specifică a fiecărui lucru sau fiinţe, dar nici nu le abandonează, lăsându-le să se dezvolte în mod iraţional, prin întâmplare sau hazard, întrucât Dumnezeu Cel revelat este Dumnezeul iubirii şi comuniunii treimice, Cuvântul Tatălui lucrează prin Duhul Sfânt şi cooperează sinergetic cu fiecare lucru creat, potrivit identităţii şi modului său propriu de mişcare, prin întâlnirea dintre energiile necreate ale lui Dumnezeu cu cele create ale fiecărei făpturi în parte şi ale tuturor în comun, ca să păstreze unitatea creaţiei[168]. Mai mult chiar, conlucrarea omului cu Dumnezeu nu are în vedere numai conservarea creaţiei, ci şi îndumnezeirea ei, prin Biserică, datorită unui proces duhovnicesc care începe aici pe pământ, prin Biserică, şi se plineşte dincolo, în împărăţia lui Dumnezeu, la parusia Domnului. Cum arăta părintele Stăniloae, acest proces se realizează prin întâlnirea dintre energiile necreate cu cele create, în Hristos, ca Logos Creator şi Mântuitor, fiindcă energiile create au foste zidite de Dumnezeu ca să poată fi patrunse şi transfigurate de energiile necreate în Hristos ca Logos întrupat. Pe această cale, omul credincios poate să

---

[166] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în Introducerea la *Ambigua Sfântului Maxim Mărturisitorul,* PSB, vol. 80, EIBMO, Bucureşti, 1983, p. 34.
[167] N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petreuţă, *op.cit.,* p. 472.
[168] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Centralitatea lui Hristos,* în „Glasul Ssericii", Bucureşti, 2002, p. 4.

facă experienţa potenţială a unor calităţi necreate încă de aici de pe pământ, ca arvună a transfigurării lui depline şi a întregi lumii în Hristos. Mântuirea adusă de Hristos are atât dimensiune personală, cât şi cosmică. Conlucrarea lui Dumnezeu cu creaţia se vede din cuvintele Mântuitorului, Care spune că: „Tatăl Meu până acum lucrează, şi Eu lucrez" (loan"5, 17), sau cum spune Apostolul: „Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi şi ca să voiţi şi ca sa săvârşiţi, după bunăvoinţa Lui" (Filipeni 2, 13). *Conlucrarea lui Dumnezeu cu omul arată că lumea nu este destinata distrugerii, ci transfigurării ei în Hristos.*

În fine, al treilea aspect al providenţei divine priveşte conducerea lumii către scopul ei final, cerul nou şi pământul nou ale împărăţiei lui Dumnezeu. Mântuitorul vorbeşte despre guvernarea lumii când numeşte pe Dumnezeu „Domn al cerului şi al pământului" (Matei 25,11), iar Sfântul Efrem Şirul spune că: „Lucrurile omeneşti rămân de nimica dacă nu se îndreptă către Dumnezeu"[169]. Guvernarea creaţiei de către Dumnezeu are în vedere atât identitatea dintre lumea actuală şi cea viitoare, aşa cum am subliniat mai sus, cât şi mişcarea sa orientată către slăvirea ei finală în Hristos. De aceea, nu este surprinzător faptul că părintele Stăniloae face apologia unei teologii a mişcării, spre care trebuie sa se îndrepte întreaga noastră atenţie. Într-un comentariu făcut la opera Sfântului Atanasie cel Mare, ne spune că Sfântul Maxim Mărturisitorul „a atras atenţia asupra importanţei mişcării creaturilor conştiente în urcuşul lor unificator şi desăvârşitor spre Dumnezeu. După ce ştiinţele naturii au pus în evidenţă importanţa universală a mişcării şi a energiilor care o susţin, în legile descoperite de ea în toată realitatea creată, se impune ca sarcină pentru gândirea de mâine dezvoltarea unei teologii a mişcării, ca o explicare teologică a ei"[170]. Pentru ilustrul nostru dascăl, teologia mişcării este o teologie care tinde la îndumnezeirea omului şi a creaţiei întregi în Hristos. „Spiritualitatea ortodoxă, cu dogmele ei deschise spre infinit, cu rânduielile purificatoare de patimi şi susţinătoare ale rugăciunii, este cea mai bună metodă atât pentru dobândirea adevăratei libertăţi întru Dumnezeu, cât şi pentru progresul în cunoaşterea şi comuniunea prin experienţă a lui Dumnezeu şi a semenilor; este cea mai bună metodă prin care se asigură înaintarea pe linia voită de providenţa lui Dumnezeu, care a ajuns la lucrarea ei cea mai înaltă în Hristos. Căci ea se reveleaza în Hristos ca un plan şi ca o lucrare reală în vederea mântuirii şi a îndumnezeirii creaţiei în El*"*[171]. *Teologia patristică a reabilitat noţiunea de*

[169] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit,* p. 474.
[170] *Ibidem,* p. 60.
[171] *Ibidem,* p. 497. Împotriva providenţei divine s-au adus trei obiecţii, *si* anume: că providenţa divină ar nimici libertatea omului, că existenţa răului *m* lume ar contrazice realitatea ei sau că disproporţia dintre merit şi răsplată dă şi ea mărturie împotriva acestei providenţe. Toate aceste obiecţii provin intr-o concepţie deistă, care socoteşte că Dumnezeu rămâne exterior lumii şi constituie o ameninţare la adresa libertăţii umane, că nu se opune răului şi n-ar tffeplăti pe cei vrednici. Teologia ortodoxă însă consideră că Dumnezeu ră-aEâne în acelaşi timp atât transcendent lumii, cât şi imanent lumii, prin razele energiilor necreate, care susţin libertatea omului din interior şi îl ajută astfel fii biruiască răul, care ţine numai de voinţa sa, şi răsplăteşte pe cei vrednici cu : bucurie şi fericire pe care omul nu o poate dobândi prin toată averea lumii. reismul ignoră prezenţa lui Hristos în fiinţa credincioşilor, Care îi ajută din îrrerior să lupte cu patimile, cu ispita lumii şi cu diavolul, ca să se poată înălţa «rre asemănarea cu Hristos, prin rugăciune, asceză şi milostivire, şi să dobândească adevărata libertate de fii ai lui Dumnezeu.

mişcare,_arătând că aceasta nu îndepărtează omul de Dumnezeu, ci este mijlocul prin care Dumnezeu călăuzeşte creaţia, ca să înainteze spre slăvirea ei finală în Hristos.